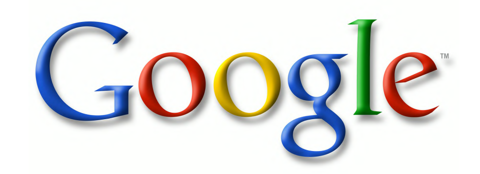
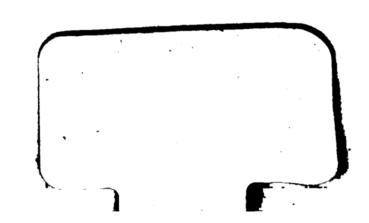












Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und
mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Dreiundzwanzigster Band.
Immanuel Kant's Logik.

Zweite Auflage.

Leipzig 1876.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Immanuel Kant's

Logik.

Ein

Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

Erläutert

von

J. H. von Kirchmann.

Zweite Auflage.

Leipzig 1876.

Erich Koschny

(L. Heimann's Verlag).

Vorwort des Herausgebers.

Die hier folgende „Logik“ Kant's ist zwar nicht unmittelbar von ihm selbst, sondern von dem Privatdozenten G. B. Jäsche im Jahre 1800 herausgegeben worden; indess ist dies im Auftrage Kant's und nach der eigenen Handschrift desselben geschehen, deren er sich zu seinen Vorlesungen bedient hatte, wie Jäsche selbst dies in der Vorrede näher angiebt. Sowohl Hartenstein wie Rosenkranz haben deshalb in die von ihnen besorgten Gesammtausgaben der Werke Kant's auch diese Logik, und mit Recht aufgenommen; und aus diesem Grunde folgt sie auch hier den übrigen Werken Kant's um so mehr, als auf das Studium dieser Logik selbst bei den öffentlichen Prüfungen noch vielfach gehalten wird. Der Abdruck ist nach der 1800 in Königsberg erschienenen Ausgabe unter Berücksichtigung der Berichtigungen in Interpunktion und Orthographie, wie sie in der Hartenstein'schen Gesammtausgabe enthalten sind, erfolgt. Die eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf die in einem besonderen Band wie bei den übrigen Werken nachfolgenden Erläuterungen des Unterzeichneten.

Berlin, im December 1869.

v. Kirchmann.

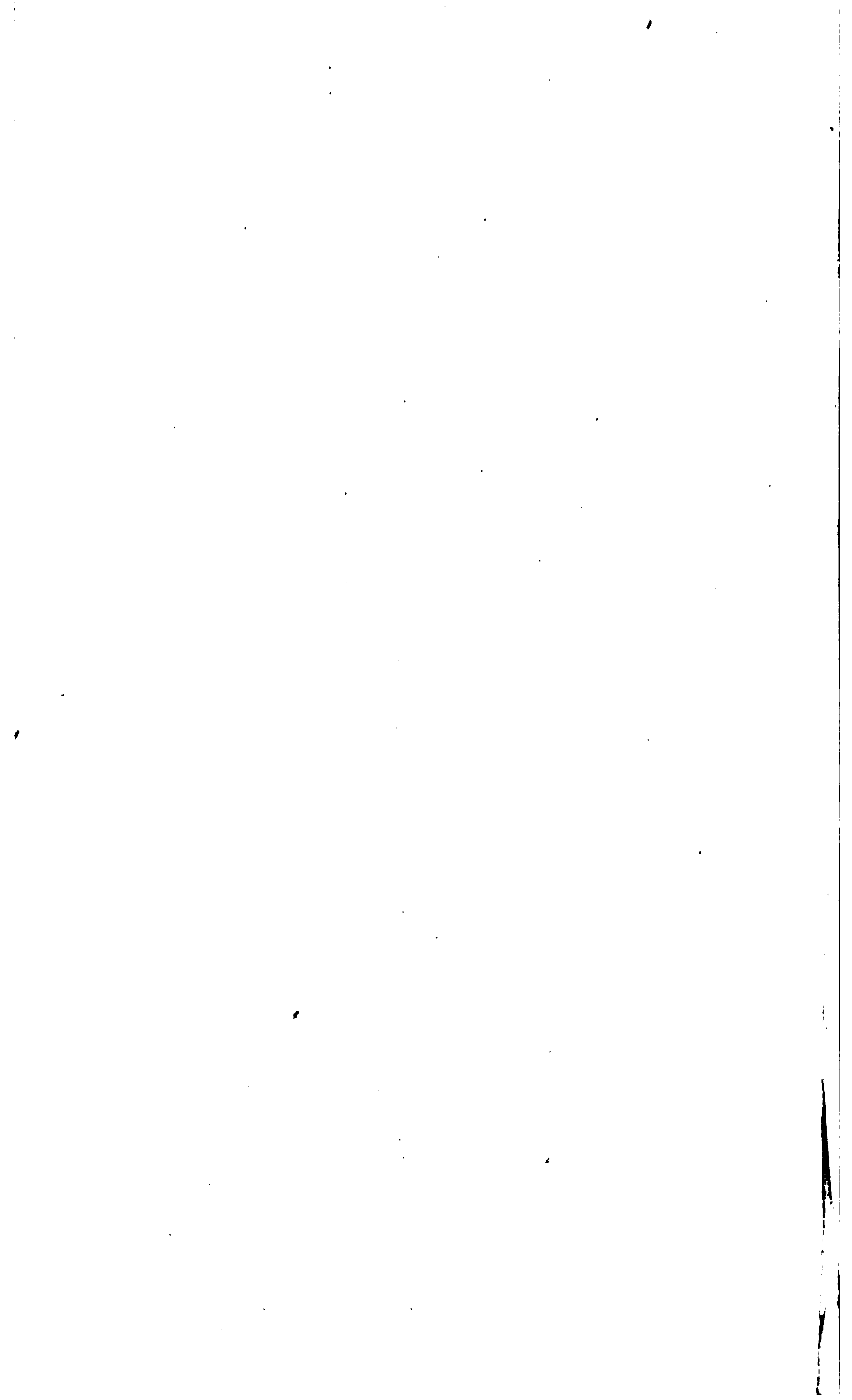
Vorwort zur zweiten Auflage.

Es ist ein sehr erfreuliches Zeichen, dass auch von Kant's Logik sechs Jahre nach dem Erscheinen der ersten sehr starken Auflage von 2500 Exemplaren, eine zweite nothwendig geworden ist. Es zeigt welch lebendiges Interesse gegenwärtig für Kant's Schriften besteht; denn an sich steht diese Schrift Kant's über die Logik tief unter dem, was seitdem in diesem Gebiete geleistet worden ist; so z. B. unter dem System der Logik von Ueberweg, deren Studium, namentlich wegen der beigefügten ausführlichen Geschichte der logischen Lehren nicht genug empfohlen werden kann. Ebenso kann den Käufern der Logik Kant's nur empfohlen werden, gleichzeitig die Erläuterungen derselben (Band 54. der phil. Bibliothek) sorgfältig dabei zu benutzen, da dieses Werk Kant's schon seiner Entstehung nach in der Bearbeitung der einzelnen Theile sehr ungleich ausgefallen ist, hier zu kurz, dort zu breit ist und daneben in seiner Einleitung, welche mehr als die Hälfte des Werkes einnimmt, ein Menge von Materien mit zur Untersuchung gezogen hat, die nach dem gewöhnlichen Begriffe der Logik nicht zur ihr gehören und die, wenn Kant sie behandeln wollte, doch viel eingehender hätten erörtert werden müssen, als dies von ihm hier geschehen ist. In all diesen Beziehungen suchen die Erläuterungen das Werk zu ergänzen und gleichzeitig durch eine grosse Anzahl von Beispielen zu erläutern.

Berlin, im Januar 1876.

v. Kirchmann.

Inhaltsübersicht.



Immanuel Kant's

Logik.

Ein

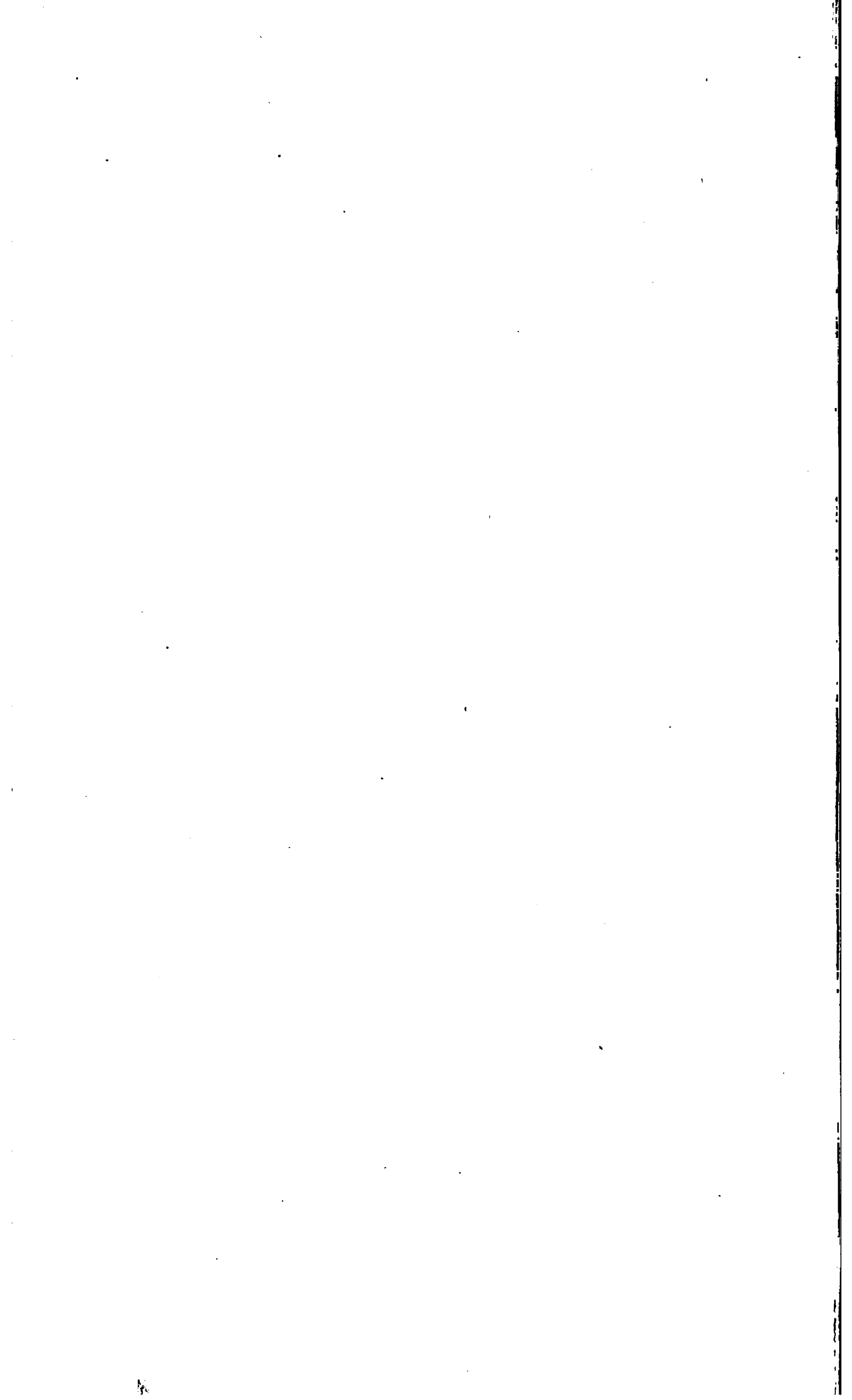
Handbuch zu Vorlesungen,

herausgegeben

von

Gottlob Benjamin Jäsche.

1800.



Vorrede.

Es sind bereits anderthalb Jahre, seit mir Kant den Auftrag ertheilte, seine Logik, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten und dieselbe in der Gestalt eines kompendiösen Handbuches dem Publikum zu übergeben. Ich erhielt zu diesem Zweck von ihm die selbsteigene Handschrift, deren er sich bei seinen Vorlesungen bedient hatte, mit Aeusserung des besonderen, ehrenvollen Zutrauens zu mir, dass ich, bekannt mit den Grundsätzen seines Systems überhaupt, auch hier in seinen Ideengang leicht eingehen, seine Gedanken nicht entstellen oder verfälschen, sondern mit der erforderlichen Klarheit und Bestimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung sie darstellen werde. — Da nun auf diese Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denselben so gut, als ich vermochte, dem Wunsche und der Erwartung des preiswürdigen Weisen, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäss, auszuführen gesucht habe, alles, was den Vortrag — die Einkleidung und Ausführung, die Darstellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf meine Rechnung zum Theil zu setzen ist, so liegt es natürlicher Weise auch mir ob, hierüber den Lesern dieses neuen Kantischen Werkes einige Rechenschaft abzulegen. — Ueber diesen Punkt also hier eine und die andere nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hat Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meier'sche Lehrbuch (George Friedrich Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Gründen, worüber er sich in einem

zu Ankündigung seiner Vorlesungen im Jahr 1765 von ihm herausgegebenen Programm erklärte. — Das Exemplar des gedachten Kompendiums, dessen er sich bei seinen Vorlesungen bediente, ist, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchschossen; seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen sowohl, als die spezielleren, die sich zunächst auf den Text des Kompendiums in den einzelnen Paragraphen beziehen, finden sich theils auf dem durchschossenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches selbst. Und dieses hier und da in zerstreuten Anmerkungen und Erläuterungen schriftlich Aufgezeichnete macht nun zusammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für seine Vorlesungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils in Ansehung verschiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbesserte. Es enthält also wenigstens das Wesentliche von alle dem, was der berühmte Kommentator des Meier'schen Lehrbuches in seinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorlesungen seinen Zuhörern über die Logik mitzutheilen pflegte, und das er des Aufzeichnens werth geachtet hatte. —

Was nun die Darstellung und Anordnung der Sachen in diesem Werke betrifft, so habe ich geglaubt, die Ideen und Grundsätze des grossen Mannes am treffendsten auszuführen, wenn ich mich in Absicht auf die Oekonomie und die Eintheilung des Ganzen überhaupt an seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derselben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei wesentlichen Hauptfunktionen des Denkens, — den Begriffen, den Urtheilen und Schlüssen. Alles dasjenige also, was blos von der Erkenntniss überhaupt und deren logischen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meier'schen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muss hienach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war," bemerkt Kant gleich am Eingange zum achten Abschnitte, worin sein Autor die Lehre von den Begriffen vorträgt, — „vorher war von der Erkenntniss überhaupt gehandelt, als Propädeutik der Logik; jetzt folgt die Logik selbst."

Diesem ausdrücklichen Fingerzeige zufolge habe ich daher alles, was bis zu dem erwähnten Abschnitte vorkommt, in die Einleitung herüber genommen, welche aus diesem Grunde einen viel grösseren Umfang erhalten hat, als sie sonst in andern Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hievon war denn auch, dass die Methodenlehre, als der andere Haupttheil der Abhandlung, um so viel kürzer ausfallen musste, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unsern neuern Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweisen u. dgl. m. — Es wäre eine eben so unnöthige, als unschickliche Wiederholung gewesen, dieser Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu thun, um nur das Unvollständige vollständig zu machen und alles an seinen gehörigen Ort zu stellen. Das Letztere habe ich indessen doch gethan in Absicht auf die Lehre von den Definitionen und der logischen Eintheilung der Begriffe, welche im Meyer'schen Kompendium schon zum achten Abschnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in seinem Vortrage unverändert gelassen hat.

Es versteht sich übrigens wohl von selbst, dass der grosse Reformator der Philosophie und, — was die Oekonomie und äussere Form der Logik betrifft, — auch dieses Theils der theoretischen Philosophie insbesondere, nach seinem architektonischen Entwurfe, dessen wesentliche Grundlinien in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet sind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es ihm gefallen und wenn sein Geschäft einer wissenschaftlichen Begründung des gesammten Systems der eigentlichen Philosophie — der Philosophie des reellen Wahren und Gewissen — dieses unweit wichtigere und schwerere Geschäft, das nur er zuerst und auch er allein nur in seiner Originalität ausführen konnte, ihm verstattet hätte, an die selbsteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein diese Arbeit konnte er recht wohl Anderen überlassen, die mit Einsicht und unbefangener Beurtheilung seine architektonischen Ideen zu einer wahrhaft zweckmässigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieser Wissenschaft benutzen konnten. Es war dies von

mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unseren deutschen Philosophen zu erwarten. Und diese Erwartung hat Kant und die Freunde seiner Philosophie auch nicht getäuscht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik sind mehr oder weniger, in Betreff der Oekonomie und Disposition des Ganzen, als eine Frucht jener Kantischen Ideen zur Logik anzusehen. Und dass diese Wissenschaft dadurch wirklich gewonnen; — dass sie zwar weder reicher, noch eigentlich ihrem Gehalte nach solider oder in sich selbst gegründeter, wohl aber gereinigter theils von allen ihr fremdartigen Bestandtheilen, theils von so manchen unnützen Subtilitäten und blossen dialektischen Spielwerken, — dass sie systematischer und doch bei aller scientifischen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muss wohl Jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigenthümlichen Charakter und den gesetzmässigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigste Vergleichung der älteren mit den neueren, nach Kantischen Grundsätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn so sehr sich auch so manche unter den älteren Handbüchern dieser Wissenschaft an wissenschaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Bestimmtheit und Präcision in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweisen auszeichnen mögen; so ist doch keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verschiedenen, zur allgemeinen Logik im weitern Umfange gehörigen Gebiete des blos Propädeutischen, des Dogmatischen und Technischen, des Reinen und Empirischen, so in einander und durch einander liefen, dass sich das eine von dem anderen nicht bestimmt unterscheiden lässt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Logik: „Wolf habe die Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefasst und wenn dieser grosse Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgesondert vorzutragen, so hätte er uns gewiss, vermöge seines systematischen Kopfes, ein Meisterstück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieser Art unnütz gemacht hätte.“ Aber er hat diese Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch keiner unter seinen Nachfolgern hat sie ausgeführt; so gross und wohlgegründet auch übrigens überhaupt das Verdienst ist, das die Wolfische Schule

um das eigentlich Logische, — die formale Vollkommenheit in unserem philosophischen Erkenntnisse sich erworben.

Aber abgesehen nun von dem, was in Ansehung der äussern Form zu Vervollkommnung der Logik durch die nothwendige Trennung reiner und blos formaler von empirischen und realen oder metaphysischen Sätzen noch geschehen konnte und geschehen musste, so ist, wenn es die Beurtheilung und Bestimmung des innern Gehaltes dieser Wissenschaft, als Wissenschaft gilt, Kant's Urtheil über diesen Punkt nicht zweifelhaft. Er hat sich mehreremale bestimmt und ausdrücklich darüber erklärt: dass die Logik als eine abgesonderte, für sich bestehende und in sich selbst gegründete Wissenschaft anzusehen sei, und dass sie mithin auch seit ihrer Entstehung und ersten Ausbildung vom Aristoteles an bis auf unsere Zeiten eigentlich nichts an wissenschaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieser Behauptung gemäss hat also Kant weder an eine Begründung der logischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs selbst durch ein höheres Prinzip, noch an eine Deduktion der logischen Formen der Urtheile gedacht. Er hat das Prinzip des Widerspruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe und keiner Ableitung aus einem höheren Grundsatze bedürfe. — Nur den Gebrauch, — die Gültigkeit dieses Prinzips hat er eingeschränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphysik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen suchte, verwies und auf den blos logischen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für diesen Gebrauch beschränkte.

Ob nun aber wirklich der logische Satz der Identität und des Widerspruchs an sich und schlechthin keiner weiteren Deduktion fähig und bedürftig sei, das ist freilich eine andere Frage, die auf die vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein absolut erstes Prinzip aller Erkenntniss und Wissenschaft gebe; — ob ein solches möglich sei und gefunden werden könne?

Die Wissenschaftslehre glaubt, ein solches Princip in dem reinen, absoluten Ich entdeckt und damit das gesammte philosophische Wissen nicht der blossen Form, sondern auch dem Gehalte nach vollkommen begründet zu haben. Und unter Voraussetzung der Möglichkeit und

apodiktischen Gültigkeit dieses absolut einigen und unbedingten Prinzips handelt sie daher auch vollkommen konsequent, wenn sie die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs, die Sätze: A = A und: A = — A nicht als unbedingt gelten lässt, sondern nur für subalterne Sätze erklärt, die durch sie und ihren obersten Satz: Ich bin, — erst erwiesen und bestimmt werden können und müssen. (Siehe Grundl. d. W. L. 1794. S. 13 etc.) Auf eine gleich konsequente Art erklärt sich auch Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus gegen die Voraussetzung der logischen Grundsätze als unbedingter, d. h. von keinen höhern abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen und — sofern sie auf wissenschaftliche Art entsteht, — nur durch Abstraktion von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen könne, und folglich diese höchsten Grundsätze des Wissens und mit ihnen die Wissenschaftslehre selbst schon voraussetze. — Da aber von der anderen Seite diese höchsten Grundsätse des Wissens, als Grundsätze betrachtet, eben so nothwendig die logische Form schon voraussetzen; so entsteht eben hieraus jener Zirkel, der sich zwar für die Wissenschaft nicht auflösen, aber doch erklären lässt, — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) ersten Prinzips der Philosophie, in welchem beides, Form und Gehalt, sich wechselseitig bedingt und gegründet. In diesem Prinzip läge alsdann der Punkt, in welchem das Subjektive und das Objektive, — das identische und das synthetische Wissen Eines und dasselbe wären.

Unter Voraussetzung einer solchen Dignität, wie sie einem solchen Prinzip ohne Zweifel zukommen muss, würde demnach die Logik, sowie jede andere Wissenschaft, der Wissenschaftslehre und deren Prinzipien subordinirt sein müssen. —

Welche Bewandniss es nun aber auch immer hiemit haben möge; — so viel ist ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Innern ihres Bezirkes, was das Wesentliche betrifft, unverändert; und die transscendentale Frage: ob die logischen Sätze noch einer Ableitung aus einem höhern absoluten Prinzip fähig und bedürftig sind, kann auf sie selbst und die Gültigkeit und Evidenz ihrer

Gesetze so wenig Einfluss haben, als die reine Mathematik, in Ansehung ihres wissenschaftlichen Gehalts, die transscendentale Aufgabe hat: wie sind synthetische Urtheile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, so kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks seiner Wissenschaft beim Erklären und Beweisen seinen Gang ruhig und sicher fortgehen, ohne sich um die, ausser seiner Sphäre liegende transscendentale Frage des Transscendental-Philosophen und Wissenschaftslehrers bekümmern zu dürfen: wie reine Mathematik oder reine Logik als Wissenschaft möglich sei?

Bei dieser allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik ist daher auch der Streit zwischen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philosophischen Wissens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker so gut, als der Dogmatiker für gültig anerkannte, sondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphysik geführt worden. Und wie konnte es anders sein? Die höchste Aufgabe der eigentlichen Philosophie betrifft ja keineswegs das subjektive, sondern das objektive, — nicht das identische, sondern das synthetische Wissen. — Hiebei bleibt also die Logik als solche gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wissenschaftslehre einfallen können, — noch wird es überall einer Philosophie, die den transscendentalen Standpunkt von dem blos logischen bestimmt zu unterscheiden weiss, einfallen können, — die letzten Gründe des realen philosophischen Wissens innerhalb des Gebiets der blossen Logik zu suchen und aus einem Satze der Logik, blos als solchem betrachtet, ein reales Objekt herausklauben zu wollen.

Wer den himmelweiten Unterschied zwischen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer blos formalen Wissenschaft, — der Wissenschaft des blossen Denkens als Denkens betrachtet, — und der Transscendental-Philosophie, dieser einigen materialen oder realen reinen Vernunftwissenschaft, — der Wissenschaft des eigentlichen Wissens, — bestimmt ins Auge gefasst hat und nie wieder aus der Acht lässt, wird daher leicht beurtheilen können, was von dem neueren Versuche zu halten

sei, den Herr Bardili neuerdings (in seinem Grundrisse der ersten Logik) unternommen hat, der Logik selbst noch ihr *Prius* auszumachen, in der Erwartung, auf dem Wege dieser Untersuchung zu finden: „ein reales Objekt, entweder durch sie (die blosse Logik) gesetzt oder sonst überall keines setzbar; den Schlüssel zum Wesen der Natur entweder durch sie gegeben oder sonst überall keine Logik und keine Philosophie möglich.“ Es ist doch in der Wahrheit nicht abzusehen, auf welche mögliche Art Herr Bardili aus seinem aufgestellten *Prius* der Logik, dem Prinzip der absoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir Eines, als Eines und Ebendasselbe im Vielen (nicht Mannichfaltigen) unendlichemale wiederholen können, ein reales Objekt herausfinden könne. Dieses vermeintlich neu entdeckte *Prius* der Logik ist ja offenbar nichts mehr und nichts weniger, als das alte längst anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an die Spitze dieser Wissenschaft gestellte Prinzip der Indentität: was ich denke, denke ich, und eben dieses und nichts Anderes kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken. — Wer wird denn auch bei dem wohlverstandenen logischen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein blosses Vieles denken, das allerdings durch nichts anderes entsteht, noch entstehen kann, als durch blosse Wiederholung eines und ebendesselben Denkens, — das blosse wiederholte Setzen eines A = A = A und so weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte sich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeschlagen und nach derjenigen heuristischen Methode, deren er sich hiezu bedient hat, dasjenige finden lassen, woran der philosophirenden Vernunft gelegen ist, — der Anfangs- und Endpunkt, wovon sie bei ihren Untersuchungen ausgehen und wohin sie wiederum zurückkehren können. — Die hauptsächlichsten und bedeutendsten Einwürfe, die Herr Bardili Kant und seiner Methode des Philosophirens entgegensetzt, könnten also auch nicht sowohl Kant den Logiker, als vielmehr Kant den Transscendental-Philosophen und Metaphysiker treffen. Wir können sie daher hier insgesammt an ihren gehörigen Ort dahingestellt sein lassen.

Schliesslich will ich hier noch bemerken; dass ich die Kantische Metaphysik, wozu ich die Handschrift auch bereits in den Händen habe, sobald es die Musse mir verstattet, nach derselben Manier bearbeiten und herausgeben werde.[1])

Königsberg, den 20. September 1800.

Gottlob Benjamin Jäsche,

Doctor und Privatdocent der Philosophie auf der Universität in Königsberg,
Mitglied der gelehrten Gesellschaft zu Frankfurt an der Oder.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen, als auch in der belebten Welt geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts Anderes, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: dass uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewusst, bis wir zu ihrer Erkenntniss allmählich durch Versuche und einen längern Gebrauch unsrer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, dass es uns viele Mühe kostet, sie *in abstracto* zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewusst ist.

So wie nun alle unsre Kräfte insgesammt, so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der Quell und das Vermögen anzusehen,

Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre?

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unsern Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken. — Welches sind nun diese Regeln?[2])

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder nothwendig oder zulässig. Die ersteren sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzteren solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht stattfinden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Objekt der Erkenntniss abhängen, sind so vielfältig, als diese Objekte selbst. So giebt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral u. s. w. Die Regeln dieses besondern, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Objekt denke, worauf sich diese besondern Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniss, die wir blos von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflektiren, so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besondern Objekte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie ohne Unterschied der Gegenstände, blos die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich, dass die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt

lediglich die Form, keinesweges die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter, als die blosse Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder, welches einerlei ist, von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.[3])

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objekte, als der Materie des Denkens, ist die Logik

1) als Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und als die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objecten gänzlich abstrahirt,

2) kein Organon der Wissenschaften sein.

Unter einem Organon verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniss zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, dass ich das Objekt der nach gewissen Regeln hervorzubringenden Erkenntniss schon kenne. Ein Organon der Wissenschaft ist daher nicht blosse Logik, weil es die genaue Kenntniss der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniss in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie, als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie antizipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst *(canonica Epicuri)*, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen, und also nur insofern ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Be-

urtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

3) Als eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft stattfindet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammenstimmen kann und soll, — die nothwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs, — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Prinzipien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muss lauter Gesetze *a priori*, welche nothwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniss blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; — nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.[4])

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich dass sie

4) eine Vernunftwissenschaft sei nicht der blossen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind und da sie zugleich die

Vernunft zu ihrem Objekte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objekte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntniss? Denn das wäre Selbsterkenntniss in Ansehung seines materiellen Gebrauchs und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch

5) eine Doktrin oder demonstrirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchem blos empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt; so beruht sie auf Prinzipien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntniss der Vernunft gemäss sein müsste.

Dadurch, dass die Logik als eine Wissenschaft a priori, oder als eine Doktrin für einen Kanon des Verstandes- und Vernunftgebrauchs zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Aesthetik, die als blosse Kritik des Geschmacks keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Aesthetik nämlich enthält die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit: die Logik dagegen die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Prinzipien und kann also nie Wissenschaft oder Doktrin sein, wofern man unter Doktrin eine dogmatische Unterweisung aus Prinzipien a priori versteht, wo man alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter, haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu

einer Aesthetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Aesthetik Kritik genannt, da sie keine Regeln a priori giebt, die das Urtheil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln a posteriori hernimmt und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr als blosse Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Prinzip der Beurtheilung alles Verstandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der blossen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der transscendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blossen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentliche Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmung des Begriffs der Logik gehören; so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen.

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der blossen Form nach; eine Wissenschaft a priori von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjektiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Prinzipien, wie der Verstand denkt, sondern objektiv, d. i. nach Prinzipien a priori, wie er denken soll.[5])

II.

Haupteintheilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriss einer Geschichte derselben.

Die Logik wird eingetheilt

1) in die Analytik und die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heisst auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unser Erkenntniss, unangesehen der Objekte, auch in sich selbst unwahr ist. Sie ist also auch weiter nichts, als ein Kanon zur Dijudikation (der formalen Richtigkeit unseres Erkenntnisses).

Wollte man diese blos theoretische und allgemeine Doktrin zu einer praktischen Kunst, d. i. zu einem Organon gebrauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheins *(ars sophistica, disputatoria)*, die aus einem blossen Missbrauche der Analytik entspringt, sofern nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniss, deren Merkmale doch von der Uebereinstimmung mit den Objekten, also vom Inhalte hergenommen sein müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit grossem Fleisse studirt. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor und suchte, diesen gemäss, Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen lässt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheins. In der Logik wurde sie auch eine Zeit lang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Kultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger sein, als die Kultur einer solchen Kunst. Sie muss daher in dieser Bedeutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge; und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, dass etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit denselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Katharktikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen

2) in die natürliche oder populare und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik (*logica naturalis, logica scholastica s. artificialis*).

Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (*sensus communis*) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Prinzipien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, also ohne Bewusstsein derselben in abstracto, erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3) Noch eine andere Eintheilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik, Allein auch diese Eintheilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein blosser Kanon, von allen Objekten abstrahirt, kann keinen praktischen Theil haben. Dieses wäre eine *contradictio in adjecto*, weil eine praktische Logik die Kenntniss einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir können daher jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter sein, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

Dieser Eintheilung zufolge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Theil haben. Der erste würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heissen können. Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objekte, noch auf das Subjekt des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. In der letzteren Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können

4) in die reine und die angewandte Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für sich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, sofern er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heissen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserem Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muss, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik sein soll.

Zwar sagt man: die Technik oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

Was endlich

5) die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des spekulativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hierbei, dass diese Wissenschaft gar nicht so eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des spekulativen Verstandes sein. Denn als eine Logik des spekulativen Erkenntnisses oder des spekulativen Vernunftgebrauchs wäre sie ein Organon anderer Wissenschaften und keine blosse Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Eben so wenig kann die Logik ein Produkt des gemeinen Verstandes sein. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses in concreto einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto sein.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Objekt der Logik annehmen; und insofern wird sie von den besonderen Regeln der spekulativen Vernunft abstrahiren und sich also von der Logik des spekulativen Verstandes unterscheiden. [6])

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder popular sein.

Scholastisch ist er, sofern er angemessen ist der Wissbegierde, den Fähigkeiten und der Kultur derer, die das Erkenntniss der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herablässt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studiren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzuklären. — Im scholastischen Vortrage müssen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto, im popularen dagegen im Besonderen oder in concreto dargestellt werden. Der scholastische Vortrag ist das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann etwas auf eine populare Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Objekt, zu dessen Erkenntniss sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei. Sie

muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und lässt sich also, als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, seine Gedanken Andern mitzutheilen, um eine Doktrin verständlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Wesen und den Zweck der Logik bisher gesagt haben, lässt sich nunmehr der Werth dieser Wissenschaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und bestimmten Maassstabe schätzen.

Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit; keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen.

Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniss; oder zu Beurtheilung der gemeinen sowohl, als der spekulativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie korrekt und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Prinzip der Wahrheit ist Uebereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen.[7])

Was endlich die Geschichte der Logik betrifft, so wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und theilte sie in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart ist sehr scholastisch und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast Alles auf blosse Subtilitäten hinausläuft, ausser dass man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wie sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und

auch die Methaphysik. Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, dass es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neueren Weltweisen giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz und Wolf.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniss und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolf ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, concentrirte die Wolf'sche Logik, und Meier commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neueren Logikern gehört auch Crusius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandniss habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze und überschreitet insofern die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium sein kann, und lässt also insofern allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie blos die Form des Denkens enthält. [8])

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. — Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. — Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft

gewinnt an Präzision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letztern zu verstehen sei.

Vernunfterkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegen gesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Prinzipien *(ex principiis)*, diese Erkenntnisse aus Daten *(ex datis)*. — Eine Erkenntniss kann aber aus der Vernunft entstanden und demungeachtet historisch sein; wie wenn z. B. ein blosser Literator die Produkte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniss von dergleichen Vernunftprodukten blos historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden

1) nach ihrem objektiven Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniss allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch;

2) nach ihrem subjektiven Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniss von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letzteren Gesichtspunkte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich enstanden sein, wie sie wollen. Es kann also objektiv etwas ein Vernunfterkenntniss sein, was subjektiv doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie blos historisch zu wissen, bei anderen hingegen ist dieses gleichgültig. So weiss z. B. der Schiffer die Regeln der Schiffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit blos historisch weiss, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objektiv und subjektiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, dass man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Der also eigentlich

Philosoph werden will, muss sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen.[9])

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkentnisse aus Prinzipien erklärt; und hieraus folgt, dass sie a priori sein müssen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide a priori sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, dass Mathematik und Philosophie dem Objekte nach von einander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objekte beruhen; denn Philosophie geht auf Alles, also auch auf *quanta*, und Mathematik zum Theil auch, sofern Alles eine Grösse hat. Nur die verschiedene Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den spezifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniss aus der Konstruktion der Begriffe.

Wir konstruiren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung a priori ohne Erfahrung darstellen, oder wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserem Begriffe von demselben entspricht. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft nach blossen Begriffen, der Philosoph ihrer nie durch Konstruktion der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas a priori zum Gegenstande der Anschauung.

Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie, dass die Erkenntnisse der ersteren intuitive, die der letzteren hingegen nur diskursive Erkenntnisse sind. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Grössen erwägen, liegt darin, dass die Grössen in der Anschauung a priori kön-

nen konstruirt werden, die Qualitäten dagegen sich nicht in der Anschauung darstellen lassen.[10])

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur inneren Werth hat und allen anderen Erkenntnissen erst einen Werth giebt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophiren und der Endzweck desselben, — die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der ersteren Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letzteren, eine Lehre der Weisheit, — die Gesetzgeberin der Vernunft, und der Philosoph insofern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt blos nach spekulativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; — fürs Andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang

verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen anderen Wissenschaften systematische Einheit giebt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe *(in sensu cosmico)* betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunfgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Methaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muss also bestimmen können

1) die Quellen des menschlichen Wissens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft. —

Das Letztere ist das Nöthigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Kultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muss vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmässige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklich-

keiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt Keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren lässt sich aber nur durch Uebung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? — Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines Anderen sein eigenes Werk; nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden, so würde doch Keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, dass er ein Philosoph sei; denn seine Kenntniss davon wäre doch immer nur subjektiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wissenschaft kann man wohl gewissermassen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, dass ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evidenz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objekte der Uebung seines philosophischen Talents.

Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, denn Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des blossen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eine Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen inneren wahren Werth nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so dass man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sei ein Schattenriss von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wissenschaft hasst, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche Anfangs mit grossem Fleisse und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiss; denn sie schliesst gleichsam den wissenschaftlichen Zirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behuf der Uebung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unseres Vernunftgebrauchs zu sehen haben, als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.[11])

IV.

Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu bestimmen, wo der gemeine Verstandesgebrauch aufhört und der spekulative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniss Philosophie wird.

Indessen giebt es doch hier ein ziemlich sicheres Unterscheidungsmerkmal, nämlich folgendes.

Die Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto ist spekulative Erkenntniss; die Erkenntniss des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntniss. Philosophische Erkenntniss ist spekulative Erkenntniss der Vernunft, und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntniss des Allgemeinen in abstracto zu machen.

Aus dieser Bestimmung des Unterschiedes zwischen gemeinen und spekulativem Vernunftgebrauche lässt sich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philosophiren datiren müsse. Unter allen Völkern haben

also die Griechen erst angefangen zu philosophiren. Denn sie haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu kultiviren, sondern in abstracto; statt dass die anderen Völker sich die Begriffe immer nur durch Bilder in concreto verständlich zu machen suchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen sind, als von Gott, der Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieser Gegenstände nicht nach Begriffen und Regeln in abstracto zu erforschen suchen. Sie machen hier keine Trennung zwischen dem Vernunftgebrauche in concreto und dem in abstracto. Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger spekulativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben sie vom Aristoles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaster's Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der griechischen Philosophie ein blosses Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer spekulativen, wissenschaftlichen Methode kultivirten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstrirt haben.

Wenn und wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sei, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der Erste, welcher den Gebrauch der spekulativen Vernunft einführte und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Kultur herleitete, ist Thales, der Urheber der ionischen Sekte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; sowie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Uebrigens kleideten die ersten Philosophen Alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts Anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prosa. Man musste sich daher Anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objekte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen. Phe-

recydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen sein.

Auf die Ionier folgten die Eleatiker. Der Grundsatz der eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich Zeno als ein Mann von grossem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete Anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstrakter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugniss der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mussten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine blosse Uebung für die Sophisten, die über Alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz weiss zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophist, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhasst und verächtlich, und statt desselben der Name Philosoph eingeführt.

Um die Zeit der ionischen Schule stand in Gross-Griechenland ein Mann von seltsamen Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, sondern zugleich auch ein Projekt entwarf und zu Stande brachte, das seinesgleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Klassen ein; in die der Akusmatiker (ἀκουσματικοί), die blos hören mussten, und die der Akroamatiker (ἀκροαματικοί), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische,

die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermuthlich nichts Anderes, als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich unter einander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu sein, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mässigen und mehrere Gesetzmässigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, theils durch die Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des grössten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wussten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiss nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen spekulativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen, der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die spekulative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde

von einander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, dass sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der spekulativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Prinzipien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno aus Cittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man auch immer von den Epikuräern sagen mag; soviel ist gewiss: sie bewiesen die grösste Mässigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands.

Noch merken wir hier an, dass die vornehmsten griechischen Schulen besondere Namen führten. So hiess die Schule des Plato Akademie, die des Aristoteles Lyceum, die Schule der Stoiker Porticus (στοή), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt; die Schule des Epikur's Horti, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arcesilaus, und die dritte Karneades.

Diese Akademien neigten sich zum Skepticismus hin. Speusippus und Arcesilaus, beide stimmten ihre Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten grossen Zweifler Pyrrho und dessen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato selbst Anlass gegeben, indem er viele seiner Lehren dialogisch vortrug, so dass Gründe pro und contra angeführt wurden, ohne dass er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war.

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, so bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die sich in ihrer Denkart und Methode des Philosophirens von den Dogmatikern wesentlich unterschieden, indem sie es zur ersten Maxime alles philosophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch selbst bei dem grössten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten; und das Prinzip aufstellen: die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falschen Schein aufzudecken. — Von diesen Skeptikern ist uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zusammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der spekulativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur stoischen Sekte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, ausser Plinius dem jüngeren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Kultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6. und 7. Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf sklavische Weise folgte. Im 11. und 12. Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstraktionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie theils dem grösseren Studium der Natur,

theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besonderen Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und grösste Naturforscher der neueren Zeit war Baco von Verulamio. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zur Entdeckung der Wahrheit aufmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniss setzte.

Unter die grössten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unseren Zeiten ist aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der Letztere suchte den menschlichen Verstand zu Zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniss gehörten. Aber er hat das Werk seiner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, dass man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren.

Was die besondere, Leibnitz und Wolf eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, dass es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnissvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserem Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern giebt es grosse Namen, z. B. Newton. Neuere Philosophen lassen sich jetzt als ausgezeichnete und bleibende Namen eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsam im

Flusse fortgeht. Was der eine baut, reisst der Andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen als von blossen Grübeleien verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muss sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.[12])

V.

Erkenntniss überhaupt. — Intuitive und diskursive Erkenntniss; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. — Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Alle unsere Erkenntniss hat eine zwiefache Beziehung; erstlich eine Beziehung auf das Objekt, zweitens eine Beziehung auf das Subjekt. In der ersteren Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung, in der letzteren aufs Bewusstsein, die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt. — (Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Objekt, wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss eines und desselben

Objekts in beiden verschieden. Bei dem Einen ist es blosse Anschauung, bei dem Anderen Anschauung und Begriff zugleich.[13])

Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewusstsein. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel.

Da das Bewusstsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkelen Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie die Vorstellungen entspringen; sondern lediglich wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Ueberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den blossen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überlässt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken stattfindet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntniss, sondern Erkenntniss setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere lässt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müsste, was Vorstellung sei? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären.

Alle klaren Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewusst, dass der angeschaute Gegenstand ein Haus ist; so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses, den Fenstern, Thüren u. s. w. haben. Denn sähen wir die Theile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen.

Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewusst und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter anderen, dass das Schöne etwas sein müsse, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolf's Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniss auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntniss ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung stat.

Diese Bewandtniss hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muss sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden lässt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwächen des Bewusstseins. Es kann nämlich etwas deutlich sein der Form nach, d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewusst sein; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewusstseins kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Falll mit abstracten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache sein:

Erstlich eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewusstsein des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich

sehe z. B. die Milchstrasse als einen weisslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen sein. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jezt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens eine intellektuelle, — Deutlichkeit in Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. So sind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun so den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, sondern nur der Form nach verbessert.[14])

Reflektiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, — dem Vermögen der Anschauungen; die Letzteren im Verstande, — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. — Man

pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen, aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den blossen Stoff zum Denken giebt, der Verstand aber über diesen Stoff disponirt und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Erkenntnissen, oder swischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss kann vollkommen sein, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit oder nach Gesetzen des Verstandes; im ersteren Falle ist es ästhetisch, im anderen logisch vollkommen. Beide, die ästhetische und die logische Vollkommenheit, sind also von verschiedener Art; — die Erstere bezieht sich auf die Sinnlichkeit, die Letztere auf den Verstand. — Die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses beruht auf seiner Uebereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen, und lässt sich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjekte, und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen. Es finden daher bei der ästhetischen Vollkommenheit keine objektiv- und allgemeingültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich a priori auf eine für alle denkende Wesen überhaupt allgemeingeltende Weise beurtheilen liesse. Sofern es indessen auch allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit giebt, die, obgleich nicht objektiv und für alle denkende Wesen überhaupt, doch subjektiv für die gesammte Menschheit Gültigkeit haben, lässt sich auch eine ästhetische Vollkommenheit denken, die den Grund eines subjektiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieses ist die Schönheit, — das, was den Sinnen in der Anschauung gefällt und eben darum der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens sein kann, weil die Gesetze der Anschauung allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.

Durch diese Uebereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheidet sich der Art nach das eigentliche, selbstständige Schöne, dessen Wesen in der blossen Form besteht, von dem Ange-

nehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines blossen Privat-Wohlgefallens sein kann.

Diese wesentliche ästhetische Vollkommenheit ist es auch, welche unter allen mit der logischen Vollkommenheit sich verträgt und am besten mit ihr verbinden lässt.

Von dieser Seite betrachtet kann also die ästhetische Vollkommenheit in Ansehung jenes wesentlich Schönen der logischen Vollkommenheit vortheilhaft sein. In einer anderen Rücksicht ist sie ihr aber auch nachtheilig, sofern wir bei der ästhetischen Vollkommenheit nur auf das ausserwesentlich Schöne sehen, das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der blossen Empfindung gefällt und nicht auf die blosse Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logische Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen und Urtheilen am meisten verderben.

Ueberhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unseres Erkenntnisses immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt sein; der Erste begehrt Einsicht, die Zweite Fasslichkeit. Sollen Erkenntnisse unterrichten, so müssen sie insofern gründlich sein; sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie auch schön sein. Ist ein Vortrag schön, aber seicht, so kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verstande, ist er umgekehrt gründlich, aber trocken, nur dem Verstande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indessen das Bedürfniss der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntnisses erfordert, dass wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen suchen, so müssen wir es uns auch angelegen sein lassen, denjenigen Erkenntnissen, die überhaupt einer ästhetischen Vollkommenheit fähig sind, dieselbe zu verschaffen und eine schulgerechte, logisch vollkommene Erkenntniss durch die ästhetische Form populär zu machen. Bei diesem Bestreben, die ästhetische mit der logischen Vollkommenheit in unseren Erkenntnissen zu verbinden, müssen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht lassen; nämlich 1) dass die logische Vollkommenheit die

Basis aller übrigen Vollkommenheiten sei und daher keiner anderen gänzlich nachstehen oder aufgeopfert werden dürfte; 2) dass man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe, — die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den Gesetzen der Anschauung, — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen lässt; 3) dass man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniss auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam sein müsse, weil hierdurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Objekt auf das Subjekt kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachtheiliger Einfluss auf die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses entstehen muss.[15])

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit des Erkenntnisses stattfinden, nicht blos im Allgemeinen, sondern von mehreren besonderen Seiten noch erkenntlicher zu machen, wollen wir sie beide unter einander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmoments der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntnisses ankommt.

Ein Erkenntniss ist vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es allgemein ist; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich ist; 3) der Relation nach, wenn es wahr ist; und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiss ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspunkten betrachtet, wird also ein Erkenntniss logisch vollkommen sein der Quantität nach: wenn es objektive Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel), — der Qualität nach: wenn es objektive Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe), — der Relation nach: wenn es objektive Wahrheit, — und endlich der Modalität nach: wenn es objektive Gewissheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhestische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich

1) die ästhetische Allgemeinheit. — Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniss auf eine

Menge von Objekten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen lässt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die ästhetische Deutlichkeit. — Dieses ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstrakt gedachter Begriff in concreto dargestellt oder erläutert wird;

3) die ästhetische Wahrheit. — Eine blos subjektive Wahrheit, die nur in der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjekt und den Gesetzen des Sinnen-Scheines besteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein ist;

4) die ästhetische Gewissheit. — Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zufolge nothwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den soeben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: Mannigfaltigkeit und Einheit. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Blosse Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter Allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unseres Erkenntnisses auf das Objekt. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die *conditio sine qua non,* die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seinem Erkenntnisse zum Grunde gelegt hat. In der grössten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die Beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.[16])

VI.

Besondere logische Vollkommenheiten des Erkenntnisses.

A) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Quantität nach. — Grösse. — Extensive und intensive Grösse. — Weitläuftigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntnisses. — Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse.

Die Grösse der Erkenntniss kann in einem zwiefachen Verstande genommen werden, entweder als extensive oder als intensive Grösse. Die Erstere bezieht sich auf den Umfang der Erkenntniss und besteht also in der Menge und Mannigfaltigkeit derselben; die Letztere bezieht sich auf ihren Gehalt, welcher die Vielgültigkeit oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniss betrifft, sofern sie als Grund von vielen und grossen Folgen betrachtet wird *(non multa, sed multum)*.

Bei Erweiterung unserer Erkenntnisse oder bei Vervollkommnung derselben ihrer extensiven Grösse nach ist es gut, sich einen Ueberschlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniss mit unseren Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimme. Diese Ueberlegung betrifft die Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse, unter welchem die Angemessenheit der Grösse der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjekts zu verstehen ist.

Der Horizont lässt sich bestimmen

1) logisch, nach dem Vermögen oder den Erkenntnisskräften in Beziehung auf das Interesse des Verstandes. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unseren Erkenntnissen kommen können, wie weit wir darin gehen müssen und inwiefern gewisse Erkenntnisse in logischer Absicht als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen, als unseren Zwecken, dienen;

2) ästhetisch, nach Geschmack in Beziehung auf das Interesse des Gefühls. Der seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach dem Ge-

schmacke des Publikums einzurichten, d. h. sie populär zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mittheilen lassen und an denen auch die Klasse der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet;

3) praktisch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Interesse des Willens. Der praktische Horizont, sofern er bestimmt wird nach dem Einflusse, den ein Erkenntniss auf unsere Sittlichkeit hat, ist pragmatisch und von der grössten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft also die Beurtheilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.[17])

Was nun insbesondere den theoretisch oder logisch bestimmten Horizont betrifft, — und von diesem kann hier allein die Rede sein, — so können wir denselben entweder aus dem objektiven oder aus dem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

In Ansehung der Objekte ist der Horizont entweder historisch oder rational. Der Erstere ist viel weiter als der Andere, ja er ist unermesslich gross, denn unsere historische Erkenntniss hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen lässt sich fixiren, es lässt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objekten das mathematische Erkenntniss nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Absicht auf das philosophische Vernunfterkenntniss, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subjeckt ist der Horizont entweder der allgemeine und absolute, oder ein besonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem absoluten und allgemeinen Horizont ist die Kongruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesammten menschlichen Vollkommenheit überhaupt zu verstehen. Und hier ist also die Frage: was kann der Mensch als Mensch überhaupt wissen?

Die Bestimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speciellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. m. Jede besondere Klasse von Men-

schen hat also in Beziehung auf ihre speziellen Erkenntnisskräfte, Zwecke und Standpunkte ihren besonderen; — jeder Kopf nach Maassgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes seinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der gesunden Vernunft und einen Horizont der Wissenschaft denken, welcher Letztere noch Prinzipien bedarf, um nach denselben zu bestimmen: was wir wissen und nicht wissen können.

Was wir nicht wissen können, ist über unseren Horizont; was wir nicht wissen dürfen oder nicht zu wissen brauchen, ausser unserem Horizonte. Dieses Letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf diese oder jene besondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewisse Erkenntnisse nicht nur nichts beitragen, sondern ihr sogar hinderlich sein könnten. Denn schlechthin und in aller Absicht unnütz und unbrauchbar ist doch kein Erkenntniss, ob wir gleich seinen Nutzen nicht immer einsehen können. — Es ist daher ein eben so unweiser als ungerechter Vorwurf, der grossen Männern, welche mit mühsamem Fleisse die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist daz nütze? — Diese Frage muss man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Objekt Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntniss hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. — Hätte man bei Kultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unser Verstand ist auch überdies so eingerichtet, dass er in der blossen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entspringt. Dieses merkte schon Plato an. Der Mensch fühlt seine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heisse, Verstand haben. Menschen, die das nicht empfinden, müssen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist

mit ihrem äusseren — dem Werthe in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was ausser unserem Horizonte liegt, sofern wir es nach unseren Absichten, als entbehrlich für uns, nicht wissen dürfen; so ist auch das, was unter unserem Horizont liegt, sofern wir es, als schädlich für uns, nicht wissen sollen, nur in einem relativen, keineswegs aber im absoluten Sinne zu verstehen.[18])

In Absicht auf die Erweiterung und Demarkation unserer Erkenntniss sind folgende Regeln zu empfehlen.

Man muss sich seinen Horizont

1) zwar frühzeitig bestimmen, aber freilich doch erst alsdann, wenn man ihn sich selbst bestimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20. Jahre nicht stattfindet;
2) ihn nicht leicht und oft verändern (nicht von Einem auf das Andere fallen);
3) den Horizont Anderer nicht nach dem seinigen messen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu nichts nützt; es würde verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt;
4) ihn weder zu sehr ausdehnen, noch zu sehr einschränken. Denn der zu viel wissen will, weiss am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, dass sie ihn nichts angehen, betrügt sich oft; wie wenn z. B. der Philosoph von der Geschichte glaubte, dass sie ihm entbehrlich sei.

Auch suche man

5) den absoluten Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum voraus zu bestimmen, so wie insbesondere auch
6) die Stelle zu bestimmen, die unsere Wissenschaft im Horizonte der gesammten Erkenntniss einnimmt. Dazu dient die Universal-Encyklopädie als eine Universalkarte *(Mappe-monde)* der Wissenschaften;
7) bei Bestimmung seines besonderen Horizonts selbst

prüfe man sorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntnisses man die grösste Fähigkeit und Wohlgefallen habe; was in Ansehung gewisser Pflichten mehr oder weniger nöthig sei; was mit den nothwendigen Pflichten nicht zusammen bestehen könne; und endlich

8) suche man seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es ist überhaupt von der Erweiterung des Erkenntnisses das nicht zu besorgen, was d'Alembert von ihr besorgt. Denn uns drückt nicht die Last, sondern uns verengt das Volumen des Raums für unsere Erkenntnisse. Kritik der Vernunft, der Geschichte und historischen Schriften; — ein allgemeiner Geist, der auf das menschliche Erkenntniss en gros und nicht blos im détail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis so lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeschichte, der Mathematik u. s. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung solcher neuen Methoden und Prinzipien wird es beruhen, dass wir, ohne das Gedächtniss zu belästigen, Alles mit Hülfe derselben nach Belieben selbst finden können. Daher macht sich der um die Geschichte wie ein Genie verdient, welcher sie unter Ideen fasst, die immer bleiben können.[19])

Der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses in Ansehung seines Umfanges steht die Unwissenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verstandes von unserem Erkenntnisse unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwissenheit aus einem objektiven und aus einem subjektiven Gesichtspunkte betrachten.

1) Objektiv genommen, ist die Unwissenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die Erstere besteht in einem Mangel an historischen, die Andere in einem Mangel an rationalen Erkenntnissen. — Man muss in keinem Fache ganz ignorant sein, aber wohl kann man

das historische Wissen einschränken, um sich desto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In subjektiver Bedeutung ist die Unwissenheit entweder eine gelehrte, scientifische oder eine gemeine. Der die Schranken der Erkenntniss, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht, der Philosoph z. B., der es einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Struktur des Goldes wissen könne, ist kunstmässig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Der hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwissenheit einzusehen und sich darum zu bekümmern, ist es auf eine gemeine, nicht wissenschaftliche Weise. Ein Solcher weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen, als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.

Die Kenntniss seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit; eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse. — Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse besitzen und bei alle dem doch über die Menge dessen, was sie nicht wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft (*inculpabilis*) ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntniss über unseren Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann sie sein in Ansehung des spekulativen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen, sofern die Gegenstände hier, obgleich nicht über, aber doch ausser unserem Horizonte liegen. Schändlich aber ist sie in Dingen, die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht ist.

Es ist ein Unterschied, etwas nicht wissen und etwas ignoriren, d. i. keine Notitz wovon nehmen. Es ist gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut ist, zu wissen. Von Beiden ist noch unterschieden das Abstrahiren. Man abstrahirt aber von einer Erkenntniss, wenn man die Anwendung derselben ignorirt, wodurch man sie in abstracto bekommt und im Allgemeinen als Prinzip sodann

besser betrachten kann. Ein solches Abstrahiren von dem, was bei Erkenntniss einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswerth.

Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen ist Polyhistorie; diese blähet auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniss. Beides, das ohne bestimmte Grenzen ausgedehnte historische sowohl, als rationale Wissen kann Pansophie heissen. — Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit, — die Philologie, die eine kritische Kenntniss der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich fasst.

Die blosse Polyhistorie ist eine cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, — das Auge der Philosophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der gross in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die *Humaniora* aus, worunter man die Kenntniss der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Kommunikabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, bebefördert.

Die *Humaniora* betreffen also eine Unterweisung in dem, was zur Kultur des Geschmacks dient, den Mustern der Alten gemäss. Dahin gehört z. B. Beredsamkeit, Poesie, Belesenheit in den klassischen Autoren u. dgl. m. Alle diese humanistischen Kenntnisse kann man zum praktischen, auf die Bildung des Geschmacks zunächst abzweckenden Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den blossen Philologen noch vom Humanisten, so würden sich Beide darin von einander unterscheiden, dass jener die Werkzeuge der Gelehrsamkeit bei den Alten sucht, dieser hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geschmacks.

Der Belletrist oder *bel esprit* ist ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen. Er ist also kein Gelehrter, — denn nur todte Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen, — sondern ein blosser Dilettant der Geschmackserkenntnisse nach der Mode, ohne der Alten

zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humanisten nennen. — Der Polyhistor muss als Philolog Linguist und Literator und als Humanist muss er Klassiker und ihr Ausleger sein. Als Philolog ist er kultivirt, als Humanist civilisirt.

In Ansehung der Wissenschaften giebt es zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks; Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaft blos für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauches; die andere treibt sie blos für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetz und insofern der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntniss, d. i. ohne Kenntniss der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zn bringen; — oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letzteren Bedeutung ist er ein Formalienklauber; eingeschränkt in Ansehung des Kerns der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schale. Er ist die verunglückte Nachahmung oder Karikatur vom methodischen Kopfe. — Man kann daher die Pedanterei auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode ausser der Schule ist nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sonderen auch bei anderen Ständen und in anderen Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange, — was ist es Anderes, als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterie.

Eine zweckmässige Genauigkeit in Formalien ist Gründlichkeit (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine affektirte Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine blosse Buhlerin um den Beifall des Geschmacks, nichts als eine affektirte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich den Leser gewogen

zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserem Erkenntnisse die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affektirten Gründlichkeit oder einer affektirten Popularität zu gerathen, müssen wir vor allem auf die scholastische Vollkommenheit unseres Erkenntnisses — die schulgerechte Form der Gründlichkeit — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntniss wahrhaft popular, d. i. Anderen so leicht und allgemein mittheilbar machen, dass doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muss die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muss man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. s. w.; unter den Neueren Hume, Shaftesbury u. a. m., Männer, die alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular sein kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniss, Kenntniss von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener Ausdrücke beständige Rücksicht su nehmen ist. — Eine solche Herablassung (Condescendenz) zu der Fassungskraft des Publikums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die scholastische Vollkommenheit nicht hintenan gesetz, sondern nur die Einkleidung der Gedanken so eingerichtet wird, dass man das Gerüste — das Schulgerechte und Technische von jener Vollkommenheit — nicht sehen lässt (so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt und sie nachher wieder wegwischt)

— diese wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntnisses ist in der That eine grosse und seltene Vollkommenheit, die von vieler Einsicht in die Wissenschaft zeigt. Auch hat sie ausser vielen anderen Verdiensten noch dieses, dass sie einen Beweis für die vollständige Einsicht in eine Sache geben kann. Denn die blos scholastische Prüfung einer Erkenntniss lässt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einseitig sei, und ob die Erkenntniss selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Werth habe? — Die Schule hat ihre Vorurtheile, so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das Andere. Es ist daher wichtig, ein Erkenntniss an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.

Diese Vollkommenheit der Erkenntniss, wodurch sich dieselbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualifizirt, könnte man auch die äussere Extension oder die extensive Grösse eines Erkenntnisses nennen, sofern es äusserlich unter viele Menschen ausgebreitet ist.[20])

Das es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse giebt, so wird man wohl thun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammen stimmen und zu Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang, so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts, als blosse Rhapsodie. Macht man zich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle anderen Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen, so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmässigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muss man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse unter einander kennen zu lernen suchen. Dazu giebt die Architektonik der Wissenschaften Anleitung, die ein System nach Ideen ist, in welchem die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung

in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntniss betrachtet werden.

Was nun insbesondere aber die intensive Grösse des Erkenntnisses, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die sich, wie wir oben bemerkten, von der extensiven Grösse der blossen Weitläuftigkeit desselben wesentlich unterscheidet, so wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntniss, die aufs Grosse, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verstandes geht, ist von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterscheiden.

2) Logisch wichtig ist jedes Erkenntniss zu nennen, das die logische Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematische Satz, jedes deutlich eingesehene Gesetz der Natur, jede richtige philosophische Erklärung. — Die praktische Wichtigkeit kann man nicht voraussehen, sondern man muss sie abwarten.

3) Man muss die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechseln. Ein Erkenntniss kann schwer sein, ohne wichtig zu sein, und umgekehrt. Schwere entscheidet daher weder für, noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntnisses. Diese beruht auf der Grösse oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je grössere Folgen ein Erkenntniss hat, je mehr Gebrauch sich von ihm machen lässt, desto wichtiger ist es. — Eine Erkenntniss ohne wichtige Folgen heisst eine Grübelei, dergleichen z. B. die scholastische Philosophie war.[21])

VII.

B) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der Relation nach. — Wahrheit. — Materiale und formale oder logische Wahrheit. — Kriterien der logischen Wahrheit. — Falschheit und Irrthum. — Schein, als Quelle des Irrthums. — Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkom-

menheit desselben, ist die Wahrheit. — Wahrheit, sagt man, besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zufolge soll also mein Erkenntniss, um als wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch, dass ich es erkenne. Meine Erkenntniss soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt ausser mir und die Erkenntniss in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniss vom Objekt mit meiner Erkenntniss vom Objekt übereinstimme. Einen solchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit eben so, wie wenn Jemand vor Gericht eine Aussage thue und sich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, dass er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sei ein ehrlicher Mann. — Die Beschuldigung war allerdings gegründet; nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin und für jeden Menschen unmöglich.

Es fragt sich nämlich hier: ob und inwiefern es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? — Denn das soll die Frage: was ist Wahrheit? — bedeuten.

Um diese wichtige Frage entscheiden zu können, müssen wir das, was in unserem Erkenntnisse zur Materie desselben gehört und auf das Objekt sich bezieht, von dem, was die blosse Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniss gar kein Erkenntniss überhaupt sein würde, wohl unterscheiden. — Mit Rücksicht auf diesen Unterschied zwischen der objektiven, materialen und der subjektiven, formalen Beziehung in unserem Erkenntnisse, zerfällt daher die obige Frage in die zwei besonderen:

1) Giebt es ein allgemeines materiales, und
2) Giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; — es ist sogar in sich selbst widerspre-

chend. Denn als ein allgemeines, für alle Objekte überhaupt gültiges, müsste es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntniss gerade mit demjenigen Objekte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Objekt überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme. In dieser Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materiale Wahrheit bestehen. Denn ein Erkenntniss, welches in Ansehung eines Objektes wahr ist, kann in Beziehung auf andere Objekte falsch sein. Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objekte zugleich abstrahiren und auch nicht abstrahiren solle. —

Ist nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, so ist die Entscheidung hier leicht, dass es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntniss mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesammt und von allem Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts Anderes, als allgemeine logische Merkmale der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst, oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

Diese formalen, allgemeinen Kriterien sind zwar freilich zur objektiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniss mit dem Objekt zusammenstimme? muss die Frage vorhergehen: ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist die Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind

1) der Satz des Widerspruchs,
2) der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den ersteren ist die logische Möglichkeit, durch den letzteren die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt.

Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nämlich

Erstlich: dass es logisch möglich sei, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn ein Erkenntniss, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr. —

Zweitens: dass es logisch gegründet sei, d. h. dass es a) Gründe habe und b) nicht falsche Folgen habe. —

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äusserlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntnisses ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1) Aus der Wahrheit der Folge lässt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grundes schliessen, aber nur negativ: wenn eine falsche Folge aus einer Erkenntniss fliesst, so ist die Erkenntniss selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müsste die Folge auch wahr sein, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird. —

Man kann aber nicht umgekehrt schliessen: wenn keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fliesst, so ist es wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind, so ist das Erkenntniss auch wahr. Denn wäre nur etwas Falsches im Erkenntnisse, so müsste auch eine falsche Folge stattfinden.

Aus der Folge lässt sich also zwar auf einen Grund schliessen, aber ohne diesen Grund bestimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund schliessen, dass dieser der wahre sei.

Die erstere Schlussart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirekt zureichendes Kriterium der Wahrheit des Erkenntnisses sein kann, heisst in der Logik die apagogische *(modus tollens)*.

Dieses Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, dass ich aus einem

Erkenntnisse nur eine falsche Folge herleiten darf, um seine Falschheit zu beweisen. Um z. B. darzuthun, dass die Erde nicht platt sei, darf ich, ohne positive und direkte Gründe vorzubringen, apagogisch und indirekt nur so schliessen: wäre die Erde platt, so müsste der Polarstern immer gleich hoch sein; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt.

Bei einer anderen, der positiven und indirekten Schlussart (*modus ponens*) tritt die Schwierigkeit ein, dass sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen lässt, und dass man daher durch die gedachte Schlussart nur zu einer wahrscheinlichen und hypothetisch-wahren Erkenntniss (Hypothesen) geführt wird, nach der Voraussetzung: dass da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr sein mögen. —

Wir werden also hier drei Grundsätze, als allgemeine blos formale oder logische Kriterien der Wahrheit aufstellen können; diese sind

1) der Satz des Widerspruch und der Identität (*principium contradictionis* und *identitatis)*, durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urtheile bestimmt ist;
2) der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis)*, auf welchem die (logische) Wirklichkeit einer Erkenntniss beruht; — dass sie gegründet sei, als Stoff zu assertorischen Urtheilen;
3) der Satz des ausschlieschenden Dritten (*principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, worauf sich die (logische) Nothwendigkeit eines Erkenntnisses gründet; — dass nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. i. dass das Gegentheil falsch sei — für apodiktische Urtheile.[22])

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heisst. — Ein irriges Urtheil — denn der Irrthum sowohl, als Wahrheit ist nur im Urtheile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Wie Wahrheit möglich sei: — das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Wortes, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich sei: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. — Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir also den Grund der Irrthümer nicht suchen, so wenig als in den Schranken des Verstandes, in denen zwar die Ursache der Unwissenheit, keines wegs aber des Irrthums liegt. Hätten wir nun keine andere Erkenntnisskraft, als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, ausser dem Verstande, noch eine andere unentbehrliche Erkenntnissquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt und dabei nach anderen Gesetzen wirkt, als der Verstand. — Aus der Sinnlichkeit, an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluss nämlich macht, dass wir im Urtheilen blos subjektive Gründe für objektive halten und folglich den blossen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntniss für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjektive mit dem Objektiven verwechselt wird.

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrthümer machen, sofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluss der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten lässt, blos subjektive Bestimmungsgründe des Urtheils für objektive zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie lässt uns über so Manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit; aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind.[23])

Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muss immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er als solcher auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, sofern er doch ein Urtheil ist, für ein Produkt des Verstandes gehalten werden!

In Rücksicht auf das Wahre und Irrige in unserer Erkenntniss unterscheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntnisse. —

Genau ist das Erkenntniss, wenn es seinem Objekte angemessen ist, oder wenn in Ansehung seines Objekts nicht der mindeste Irrthum stattfindet; — roh ist es, wenn Irrthümer darin sein können, ohne eben der Absicht hinderlich zu sein.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unseres Erkenntnisses *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Anfangs ist es zuweilen nöthig, ein Erkenntniss in einem weiteren Umfange zu bestimmen *(late determinare)*, besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muss alles genau *(stricte)* bestimmt sein. Bei der laten Determination sagt man: ein Erkenntniss sei *praeter propter* determinirt. Es kommt immer auf die Absicht eines Erkenntnisses an, ob es roh oder genau bestimmt sein soll. Die late Determination lässt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet besonders da statt, wo eine late Determination für eine stricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo alles stricte determinirt sein muss. Die das

nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objektiven Vollkommenheit des Erkenntnisses — da das Erkenntniss hier völlig mit dem Objekt kongruirt — kann man noch die Subtilität, als eine subjektive Vollkommenheit desselben unterscheiden.

Ein Erkenntniss von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höheren Grad von Aufmerksamkeit und einen grösseren Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und nothwendig, sofern sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringeren Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf, so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen *(nugae difficiles)*. —

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.[24])

Aus der Natur des Irrthums, in dessen Begriffe, wie wir bemerkten, ausser der Falschheit noch der Schein der Wahrheit als ein wesentliches Merkmal enthalten ist, ergiebt sich für die Wahrheit unseres Erkenntnisses folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden — und unvermeidlich ist wenigstens absolut oder schlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweise sein kann für die Fälle, da es, selbst auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns ist, zu urtheilen — also um Irrthümer zu vermeiden, muss man die Quelle derselben, den Schein, zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben aber die wenigsten Philosophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen. Diese Aufdeckung und Auflösung des Scheines ist aber ein weit grösseres Verdienst um die

Wahrheit, als die direkte Widerlegung der Irrthümer selbst, wodurch man die Quelle derselben nicht verstopfen und es nicht verhüten kann, dass nicht der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in andern Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn sind wir auch überzeugt worden, dass wir geirrt haben, so bleiben uns doch, im Fall der Schein selbst, der unserem Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben ist, noch Skrupel übrig, so wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins lässt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, dass er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigeren hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjektive Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande *(sensus communis)* offenbar ist, heisst eine Abgeschmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Absurdität ist immer ein persönlicher Tadel, den man vermeiden muss, insbesondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, ist selbst doch der Schein, der dieser offenbaren Falschheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muss ihm diesen Schein erst offenbar machen. Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weiteren Zurechtweisung und Widerlegung ebenso unfähig als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweisen, dass er ungereimt sei; hierbei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit *(deductio ad absurdum)* nicht nöthig.

Einen abgeschmackten Irrthum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein, zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrthum ein Irrthum ist, welcher Unwissenheit im gemeinen Erkenntnisse oder Verstoss wider gemeine Aufmerksamkeit beweist.

Irrthum in Prinzipien ist grösser, als in ihrer Anwendung.[25])

Ein äusseres Merkmal oder ein äusserer Probirstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjektive nicht allen Anderen auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unsrigen ist daher als ein äusseres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urtheilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand *(sensus communis)* ist auch an sich ein Probirstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heisst: sich im Denken oder im spekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientiren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des spekulativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt sind 1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. Die Maxime des Selbstdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime, sich in Anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die konsequente oder bündige Denkart nennen.[26])

VIII.

C) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Qualität nach. — Klarheit. — Begriff eines Merkmals überhaupt. — Verschiedene Arten der Merkmale. — Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. — Unterschied desselben vom Realwesen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Aesthetische und logische Deutlichkeit. — Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit.

Das menschliche Erkenntniss ist von Seiten des Verstandes diskursiv; d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnissgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche. Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale; und das heisst eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniss desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts Anderes, als ein Vorstellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal lässt sich von zwei Seiten betrachten:

Erstlich als Vorstellung an sich selbst;

Zweitens als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnissgrund dieses Dinges selbst.

Alle Merkmale, als Erkenntnissgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äusserlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnissgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äussere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach

den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.[27])

Es giebt unter den Merkmalen mancherlei spezifische Unterschiede, auf die sich folgende Klassifikation derselben gründet.

1) Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs, (die ich darin schon denke) diese dagegen sind Theilbegriffe des blos möglichen ganzen Begriffs (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst werden soll). — Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letzteren können Erfahrungsbegriffe sein.

2) Coordinirte oder subordinirte. — Diese Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt sind die Merkmale, sofern ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordinirt, sofern ein Merkmal nur vermittelst des anderen an dem Dinge vorgestellt wird. — Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heisst ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale, macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet sein kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinirter Merkmale stösst *a parte ante* oder auf Seiten der Gründe an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen; *a parte post* oder in Ansehung der Folgen hingegen ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes *genus*, aber keine unterste *species* haben.

Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit; so wie mit der weiteren Analysis der Begriffe in der Reihe subordinirter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit. Diese letztere Art der Deutlichkeit, da sie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntnisses dient, ist darum hauptsächlich Sache der Philosophie und wird insbeson-

dere in metaphysischen Untersuchungen am höchsten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding ist; durch diese, was es nicht ist.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher sind sie unnöthig da, wo es unmöglich ist, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmale sehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir also etwas verstehen; durch verneinde — in die man alle Merkmale insgesammt verwandeln kann — nur nicht missverstehen oder darin nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale. —

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnissgrund von grossen und zahlreichen Folgen ist; theils in Ansehung seines inneren Gebrauchs, — des Gebrauchs in der Ableitung — sofern es hinreichend ist, um dadurch sehr viel an der Sache selbst zu erkennen —; theils in Rücksicht auf seinen äusseren Gebrauch, — den Gebrauch in der Vergleichung — sofern es dazu dient, sowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen anderen, als auch die Verschiedenheit desselben von vielen anderen zu erkennen.

Uebrigens müssen wir hier die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktischen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterscheiden.

5) Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal ist zureichend, sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. — Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniss beabsichtigt werden.

Nothwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein. Dergleichen Merkmale heissen auch wesentliche und sind den ausserwesentlichen und zufälligen entgegengesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen giebt es aber auch noch einen Unterschied. —

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe anderer Merkmale von einer und derselben Sache; andere dagegen nur als Folgen von anderen Merkmalen.

Die ersteren sind primitive und constitutive Merkmale *(constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; die anderen heissen Attribute *(consectaria, rationata)* und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, sofern sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen, wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die ausserwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges *(modi)* oder dessen äussere Verhältnisse *(relationes)*. So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knecht sein nur ein äusseres Verhältniss desselben.[28])

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach ist das Wesen *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium)*.

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturwesen der Dinge denken, das wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses, folglich auch von der Sache selbst abstrahirt, so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede sein. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntniss aller der Prädikate, in Ansehung deren ein

Objekt durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt dass zum Realwesen des Dinges (*esse rei*) die Erkenntniss derjenigen Prädikate erfordert wird, von denen Alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen, so haben wir gar nicht nöthig, die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; wir dürfen unsere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke (*constitutiva*, *rationes*) den Grundbegriff desselben ursprünglich konstituiren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts Anderes, als der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges (*esse conceptus*).[29]

Die erste Stufe der Vollkommenheit unseres Erkenntnisses der Qualität nach ist also die Klarheit desselben. Eine zweite Stufe oder ein höherer Grad der Klarheit ist die Deutlichkeit. Diese besteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. — Die logische beruht auf der objektiven, die ästhetische auf der subjektiven Klarheit der Merkmale. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele in concreto (denn verständlich kann Vieles sein, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann Vieles deutlich sein, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).

Die objektive Deutlichkeit verursacht öfters subjektive Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen möglich, und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Ueberdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen

nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die blosse Verständlichkeit — ist daher von ganz anderer Art, als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstrakter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hiernächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, sofern alle Merkmale, die zusammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. — Ein vollständig oder komplet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum sein, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heisst. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äussere Vollständigkeit (*completudo externa*), so wie die andere, die innere Vollständigkeit (*completudo interna*) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere lässt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkürlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extensive Grösse der Deutlichkeit, sofern sie nicht abundant ist, heisst Präzision (Abgemessenheit). Die Ausführlichkeit (*completudo*) und Abgemmessenheit (*praecisio*) zusammen machen die Angemessenheit aus (*cognitionem, quae rem adaequat*); und in der intensiv-adäquaten Erkenntniss in der Profundität, verbunden mit der extensiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präzision, besteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntnisses (*consummata cognitionis perfectio*).[30])

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geschäft der Logik ist, klare Begriffe deutlich zu machen, so fragt es sich nun: auf welche Art sie dieselben deutlich mache? —

Die Logiker aus der Wolf'schen Schule setzen alle Deutlichmachung der Erkenntnisse in die blosse Zergliederung derselben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analysis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entsteht sie nur in Ansehung derjenigen Merkmale, die wir schon in dem Begriffe dachten, keineswegs aber in Rücksicht auf die Merkmale, die zum Begriffe erst hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmale entspringt, ist die synthetische Deutlichkeit. Und es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: einen deutlichen Begriff machen und: einen Begriff deutlich machen.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, so fange ich von dem Theilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und auch der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung desselben durch Synthesis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese blosse Zergliederung mein Erkenntniss ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klarerem Bewusstsein erkennen lerne. So wie durch die blosse Illumination einer Karte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die blosse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelst der Ana-

lysis seiner Merkmale dieser Begriff selbst nicht im mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objekte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft statt bei Erfahrungssätzen, wofern man mit den in einem gegebenen Begriffe schon gedachten Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniss bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses. Denn je deutlicher unser Erkenntniss von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann es auch sein. Nur muss die Analysis nicht so weit gehen, dass darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns alles dessen bewusst, was wir wissen, so müssten wir über die grosse Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.[31])

In Ansehung des objektiven Gehaltes unserer Erkenntniss überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

Der erste Grad der Erkenntniss ist: sich etwas vorstellen;

Der zweite: sich mit Bewustsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*);

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewusstsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.

Der fünfte: etwas verstehen (*intelligere*), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder konzipiren. Dieses ist vom Begreifen sehr

unterschieden. Konzipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der sechste: etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (*perspicere*). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsere Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der siebente endlich: etwas begreifen (*comprehendere*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist. — Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstrirt, z. B. dass alle Linien im Zirkel proportional sind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, dass eine so einfache Figur diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit grösser als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.[32])

IX.

D) Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Modalität nach. — Gewissheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. — Ueberzeugung und Ueberredung. — Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. — Vorläufige Urtheile. — Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objektive Eigenschaft der Erkenntniss; das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird, — die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subjekt — ist subjektiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewissheit ist mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse da-

gegen oder die Ungewissheit mit dem Bewusstsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. — Das Letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjektiv als objektiv unzureichend; oder zwar objektiv unzureichend, aber zubjektiv zureichend. Jenes heisst Meinung, dieses muss Glaube genannt werden.

Es giebt hiernach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. — Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urtheilen. Denn was ich blos meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewusstsein nur für problematisch; was ich glaube, für assertorisch, aber nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiss, für apodiktisch gewiss, d. i. für allgemein und objektiv nothwendig (für Alle geltend); gesetzt auch, dass der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine blos empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach den soeben genannten drei Modis betrifft nur die Urtheilskraft in Ansehung der subjektiven Kriterien der Subsumtion eines Urtheils unter objektive Regeln.

So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit blos problematisch, wofern wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären; assertorisch aber, sofern wir glauben, dass wir unsterblich sind; und apodiktisch endlich, sofern wir Alle wüssten, dass es ein anderes Leben nach diesem giebt.[33])

Zwischen Meinen, Glauben und Wissen findet demnach ein wesentlicher Unterschied statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher auseinandersetzen wollen.

1) Meinen. — Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der weder subjektiv noch objektiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urtheilen (*sub conditione suspensiva ad interim*) angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muss erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als blosse Meinung zu halten. — Vom Meinen fangen wir grösstentheils bei allem unserem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine

Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; — wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewissheit erkennen.

Wo findet nun aber das blosse Meinen eigentlich statt? — In keinen Wissenschaften, welche Erkenntnisse a priori enthalten; also weder in der Mathematik, noch in der Metaphysik, noch in der Moral, sondern lediglich in empirischen Erkenntnissen, — in der Physik, der Psychologie u. dgl. Denn es ist an sich ungereimt, a priori zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher sein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, so wie in der Metaphysik und Moral, gilt es: entweder zu wissen oder nicht zu wissen. — Meinungssachen können daher immer nur Gegenstände einer Erfahrungserkenntniss sein, die an sich zwar möglich, aber nur für uns unmöglich ist nach den empirischen Einschränkungen und Bedingungen unseres Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieses Vermögens, den wir besitzen. So ist z. B. der Aether der neueren Physiker eine blosse Meinungssache. Denn von dieser, sowie von jeder Meinung überhaupt, welche sie auch immer sein möge, sehe ich ein, dass das Gegentheil doch vielleicht könne bewiesen werden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objektiv sowohl als subjektiv unzureichend, obgleich es, an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2) Glauben. Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern blos gewiss sein kann, dass es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das Uebrige hierbei ist ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktischer a priori gegebener Absicht nöthig ist, — also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme und zwar so, dass ich gewiss bin, das Gegentheil könne nie bewiesen werden.*)

*) Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnissquell. Es ist eine Art des mit Bewusstsein unvollständigen Fürwahrhal-

Sachen des Glaubens sind also I. keine Gegenstände des *empirischen* Erkenntnisses. Der sogenannte histo-

---

tens, und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objekte (die nur fürs Glauben gehören) restringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniss, was es als Erkenntniss zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, dass er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen sein, sondern dass er's glaube, d. i. dass seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sei. Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewissheit bringen können und in Ansehung alles dessen, was wir menschliches Erkenntniss nennen können, muss das Letztere möglich sein. Eben solche gewisse Erkenntnisse, und zwar gänzlich a priori, haben wir in praktischen Gesetzen; allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Prinzip (der Freiheit) und zwar *in uns selbst*, als ein Prinzip der praktischen Vernunft. Aber diese praktische Vernunft ist eine Kausalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objekts, *des höchsten Guts*, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muss die Natur als Objekt unserer theoretischen Vernunft dazu zusammenstimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die *Folge* oder *Wirkung* von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer *Kunstweisheit*; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit *moralischer* Weisheit zum höchsten Gut. Dies ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein *Glaube*. — Nun bedürfen wir diesen nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn *die* werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Objekt unseres moralischen Willens, worauf wir aussser der blossen Rechtmässigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsere Zwecke zu richten. Obgleich dieses *objektiv* keine nothwendige Beziehung unserer Willkür wäre, so ist das höchste Gut doch *subjektiv* nothwendig das Objekt eines guten (selbst menschlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit desselben wird dazu nothwendig vorausgesetzt.

Zwischen der Erwerbung einer Erkenntniss durch Erfahrung (a posteriori) und durch die Vernunft (a priori) giebt es kein Mittleres. Aber zwischen der Erkenntniss eines Objekts und der blossen Voraussetzung der Möglichkeit desselben giebt es ein Mittleres, nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund, die Letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objekte über diejenige, deren Erkenntniss uns möglich ist. Diese Nothwendigkeit findet nur

rische Glaube kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt wer-

---

in Ansehung dessen statt, da das Objekt als praktisch und durch Vernunft praktisch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der blossen Erweiterung der theoretischen Erkenntniss etwas anzunehmen, ist jederzeit zufällig. — Diese praktisch nothwendige Voraussetzung eines Objekts ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objekts der Willkür, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). Dieses ist eine subjektive Nothwendigkeit, die Realität des Objekts um der nothwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der *casus extraordinarius*, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres nothwendigen Zwecks erhalteu kann, und es kommt ihr hier *favor necessitatis* zu Statten in ihrem eigenen Urtheil. — Sie kann kein Objekt logisch erwerben, sondern sich nur allein den widersetzen, was sie im Gebrauch dieser Idee, die ihr praktisch angehört, hindert.

Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als a priori nothwendigen Objekts der Willkür anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern: so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sei. — Ich kann also nur sagen: ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit gnöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Anderen durch Gründe nöthigen (der Glaube ist frei).

Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntniss gehen; denn da ist das objektiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er ist blos eine Voraussetzung der Vernunft in subjektiver, aber absolut nothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Objekt der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkür. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objekts und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten. —

Fides ist eigentlich Treue im *pacto* oder subjektives Zutrauen zu einander, dass Einer dem Anderen sein Versprechen halten werde, — Treue und Glauben. Das Erste, wenn das *pactum* gemacht ist; das Zweite, wenn man es schliessen soll. —

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gut aus der That das Promissum.

den, da er selbst ein Wissen sein kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniss ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden.

II. Auch keine Objekte des Vernnnfterkenntnisses (Erkenntnisses a priori), weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Methaphysik, noch des praktischen in der Moral.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich ist, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet in sich keine blosse Ueberredung. — Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral, — die Rechte und Pflichten — betrifft, so kann in Ansehung dieser ebensowenig ein blosses Glauben stattfinden. Man muss völlig gewiss sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmässig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr des Verstosses gegen das Gesetz beschliessen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, dass er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muss es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objektive, von der Natur und dem Interesse des Subjekts unabhängige Gründe der Wahrheit bestimmt ist.

Das Glauben giebt daher auch wegen der blos subjektiven Gründe keine Ueberzeugung, die sich mittheilen lässt und allgemeine Beistimmung gebietet, wie die Ueberzeugung, die aus dem Wissen kommt. Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiss sein und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges ist das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle

eines Erkenntnisses vertritt, ohne selbst ein Erkenntniss zu sein.

Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zum Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube sein an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt.

3) Wissen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der sowohl objektiv als subjektiv zureichend ist, oder die Gewissheit ist entweder empirisch oder rational, je nachdem sie entweder auf Erfahrung — die eigene sowohl als die fremde mitgetheilte — oder auf Vernunft sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unser gesammtes Erkenntniss geschöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewissheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewissheit. Jene ist intuitiv, diese diskursiv.

Die mathematische Gewissheit heisst auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniss klarer ist als ein diskursives. Obgleich also Beides, das mathematische und das philosophische Vernunfterkenntniss an sich gleich gewiss ist, so ist doch die Art der Gewissheit in beiden verschieden. —

Die empirische Gewissheit ist eine ursprüngliche (*originarie empirica*), sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (*derivative empirica*), sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiss werde. Diese Letztere pflegt auch die historische Gewissheit genannt zu werden.

Die rationale Gewissheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewustsein der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewissheit. — Rational gewiss ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben. Unsere Erkenntnisse können daher

Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewissheit davon kann doch empirisch und rational zugleich sein, sofern wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Prinzipien a priori erkennen.

Rationale Gewissheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewissheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. — Wenn auch noch so Vieles in unserem Erkenntnisse nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiss ist, so muss es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben und unser gesammtes Erkenntniss muss von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit eines Erkenntnisses beruht, sind entweder direkte oder indirekte, d. h. apagogische Beweise. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen direkten Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes schliesse, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeil haben, so müssen sich die Sätze kontradiktorisch oder diametraliter entgegengesetzt sein. Denn zwei einandes blos konträr entgegengesetzte Sätze (*contrarie opposita*) können beide falsch sein. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewissheit ist, heisst Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewissheit ist, ein akroamatischer Beweis. Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die Materie und die Form desselben, oder der Beweisgrund und die Konsequenz.

Vom Wissen kommt Wissenschaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniss, als System, zu verstehen ist. Sie wird der gemeinen Erkenntniss entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniss, als blossem Aggregate. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnisse dagegen oder dem blossen Aggregate von Erkenntnissen gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Es giebt historische und Vernunftwisssenschaften.

In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntniss kein Wissen ist.[34])

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Resultat ziehen: dass also alle unsere Ueberzeugung entweder logisch oder praktisch sei. — Nämlich wenn wir wissen, dass wir frei sind von allen subjektiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir überzeugt und zwar logisch oder aus objektiven Gründen überzeugt; (das Objekt ist gewiss.)

Das komplete Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objektive gelten, ist aber auch Ueberzeugung, nur nicht logische, sondern praktische (ich bin gewiss). Und diese praktische Ueberzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objektive Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjekts ankommt*)

Der Ueberzeugung steht die Ueberredung entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen

---

*) Diese praktische Ueberzeugung ist also der moralische Vernunftglaube, der allein im eigentlichen Verstande ein Glaube genannt und als solcher dem Wissen und aller theoretischen oder logischen Ueberzeugung überhaupt entgegengesetzt werden muss, weil er nie zum Wissen sich erheben kann. Der sogenannte historische Glaube dagegen darf, wie schon bemerkt, nicht von dem Wissen unterschieden werden, da er, als eine Art des theoretischen oder logischen Fürwahrhaltens, selbst ein Wissen sein kann. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniss Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der ersteren Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der Letzteren. —

Das historische oder mittelbar empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authenticität (Tüchtigkeit) und Integrität.

man nicht weiss, ob sie blos subjektiv oder auch objektiv sind.

Die Ueberredung geht oft der Ueberzeugung vorher. Wir sind uns vieler Erkenntnisse nur so bewusst, dass wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unseres Fürwahrhaltens objektiv oder subjektiv sind. Wir müssen daher, um von der blossen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen, d. h. sehen, zu welcher Erkenntnisskraft ein Erkenntniss gehöre, und sodann untersuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objekts zureichend oder unzureichend sind. Bei Vielen bleibt es bei der Ueberredung. Bei Einigen kommt es zur Ueberlegung, bei Wenigen zur Untersuchung. — Der da weiss, was zur Gewissheit gehört, wird Ueberredung und Ueberzeugung nicht leicht verwechseln und sich also auch nicht leicht überreden lassen. — Es giebt einen Bestimmungsgrund zum Beifall, der aus objektiven und subjektiven Gründen zusammengesetzt ist, und diese vermischte Wirkung setzen die mehrsten Menschen nicht aus einander.

Obgleich jede Ueberredung der Form nach (*formaliter*) falsch ist, sofern nämlich hierbei eine ungewisse Erkenntniss gewiss zu sein scheint, so kann sie doch der Materie nach (*materialiter*) wahr sein. Und so unterscheidet sie sich denn auch von der Meinung, die eine ungewisse Erkenntniss ist, sofern sie für ungewiss gehalten wird.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) lässt sich auf die Probe stellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem Ersten ist komparative, zum Zweiten absolute Zulänglichkeit objektiver Gründe nöthig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjektiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.[35])

Man pflegt sich oft der Ausdrücke zu bedinen: seinem Urtheile beipflichten; sein Urtheil zurückhalten, aufschieben oder aufgeben. — Diese und ähnliche Redensarten scheinen anzudeuten, dass in unserem Urtheilen etwas Willkürliches sei, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es

fragt sich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluss auf unsere Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsere gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsere Ueberzeugung von dem, was wir wünschen, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.

Sofern aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muss man ihm einen Einfluss auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Ueberzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.

Was aber insbesondere die Aufschiebung oder Zurückhaltung unseres Urtheils betrifft, so besteht dieselbe in dem Vorsatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen. Ein vorläufiges Urtheil ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, dass zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieselbe da sind, dass aber diese Gründe noch nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewusstsein blos problematisches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Absicht geschehen; entweder um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im ersteren Falle heisst die Aufschiebung des Urtheils eine kritische *(suspensio judicii indagatoria)*, im letzteren eine skeptische *(suspensio judicii sceptica)*. Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendirt blos sein Urtheil, wofern er noch nicht genugsame Gründe hat, etwas für wahr zu halten. —

Sein Urtheil nach Maximen zu suspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die sich nur bei

zunehmenden Alter findet. Ueberhaupt ist die Zurückhaltung unseres Beifalls eine sehr schwere Sache, theils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, theils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andere. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urtheil in der Folge wieder zurücknehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle andere Kenntnisse ein Misstrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier, dass es etwas Anderes ist, sein Urtheil *in dubio*, als, es *in suspenso* zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäss, zu entscheiden, ob die Sache wahr sei oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniss gleichsam schon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muss man sich immer einen vorläufigen Plan machen; sonst gehen die Gedanken blos aufs Ohngefähr. — Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das bestimmende hat. — Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen, und es liessen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Objekt urtheilen sollen.[36])

Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden.

Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, insofern sie als Grundsätze angenommen werden. — Ein jedes Vor-

urtheil ist als ein Prinzip irriger Urtheile anzusehen und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. — Man muss daher die falsche Erkenntniss, die aus dem Vorurtheil entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutung der Träume an sich selbst kein Vorurtheil, sondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entspringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder ist immer für wahr zu halten. Und dieser Grundsatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, ist ein Vorurtheil.

Zuweilen sind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile, nur dass sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urtheile gelten, ist unrecht. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, dass subjektive Gründe fälschlich für objektive gehalten werden, aus Mangel an Ueberlegung, die allem Urtheilen vorhergehen muss. Denn können wir auch manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu untersuchen, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen; so können und dürfen wir doch über nichts urtheilen, ohne zu überlegen, d. h. ohne eine Erkenntniss mit der Erkenntnisskraft, woraus es entspringen soll (der Sinnlichkeit oder dem Verstande), zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne diese Ueberlegung, die auch da nöthig ist, wo keine Untersuchung stattfindet, Urtheile an, so entstehen daraus Vorurtheile, oder Prinzipien zu urtheilen aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektive Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile sind: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluss auf unsere Urtheile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was Andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, ist recht. — Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entsprungen sind, so können sie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verstand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmählich zu einer entgegengesetzten Denkart gebracht wird. Ist aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entstanden, so ist

der Mensch, der es besitzt, davon schwerlich zu heilen. — Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum passiven Gebrauch der Vernunft nennen, oder zum Mechanismus der Vernunft, statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen.

Vernunft ist zwar ein thätiges Prinzip, das nichts von blosser Autorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen soll. Aber die Trägheit sehr vieler Menschen macht, dass sie lieber in Anderer Fusstapfen treten, als ihre eigenen Verstandeskräfte anstrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Kopien von Anderen werden; und wären alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nöthig und wichtig, die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum blossen Nachahmen anzuhalten.

Es giebt so manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. — Dieses sind Regeln, deren Ausdruck zum Muster der Nachahmung dient. Sie sind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetste Kopf sucht daher dergleichen zu erfinden.

2) Sprüche, deren Ausdruck eine grosse Abgemessenheit eines prägnanten Sinnes hat, so dass es scheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfassen. — Dergleichen Aussprüche (*dicta*), die immer von Anderen entlehnt werden müssen, denen man eine gewisse Unfehlbarkeit zutraut, dienen um dieser Autorität willen zur Regel und zum Gesetz. Die Aussprüche der Bibel heissen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3) Sentenzen d. i. Sätze, die sich empfehlen und ihr Ansehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Produkte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4) *Canones.* — Dieses sind allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann sie

noch auf eine sententiöse Art ausdrücken, damit sie desto mehr gefallen.

5) Sprüchwörter (*proverbia*). — Dieses sind populare Regeln des gemeinen Verstandes oder Ausdrücke zur Bezeichnung der popularen Urtheile desselben. — Da dergleichen blos provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Canonen dienen, so sind sie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegeben drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile und insbesondere aus der Nachahmung entspringen nun so manche besondere Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichsten, hier berühren wollen.

1) Vorurtheile des Ansehens. — Zu diesen ist zu rechnen:

a) das Vorurtheil des Ansehens der Person. — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsere Erkenntniss auf das Ansehen anderer Personen bauen, so machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig; denn in Sachen dieser Art muss, da wir nicht alles selbst erfahren und mit unserem eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unserer Urtheile sein. — Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unseres Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen, so nehmen wir diese Erkenntnisse auf blosses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniss von edler Herkunft ist, aber dennoch ist der Hang zum Ansehen grosser Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigener Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als gross beschrieben wird. Hierzu kommt noch, dass das Ansehen der Person dazu dient, unserer Eitelkeit auf eine indirekte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, dass sie nur alle gleich vom ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vornehmsten insofern sich gleich

dünken kann, als sie beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers nichts sind; so beurtheilen sich auch die Verehrer eines grossen Mannes als gleich, sofern die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des grossen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. — Die hochgepriesenen grossen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b) Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. — Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurtheilen vermag, so hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, dass das, was alle sagen, wohl wahr sein müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verlässt er sich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, dass der Unwissende ein Vorurtheil für die Gelehrsamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verstand. —

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchgelaufen ist, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verschaffen; so bekommt er zuletzt ein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Spekulationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente schwankend sind, wie z. B in der Metaphysik. Da er aber doch glaubt, der Schüssel zur Gewissheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden sein, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstande, nachdem er ihn so lange vergebens auf dem Wege des wissenschaftlichen Nachforschens gesucht hatte.

Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn wenn das kultivirte Vernunftvermögen in Absicht auf die Erkenntniss gewisser Dinge nichts ausrichten kann, so wird es das unkultivirte sicherlich eben so wenig. In der Methaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil

hier kein Fall in concreto kann dargestellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andere Bewandniss. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klarer und richtiger durch das Organ des gemeinen, als durch das des spekulativen Verstandesgebrauchs. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt, als der spekulative.

c) Das Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters. — Hier ist das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendsten. — Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günstig zu urtheilen; aber das ist nur ein Grund zu einer gemässigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überschreiten, dass wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem absoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten so übermässig schätzen, heisst: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. — Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, dass alle aus dem Alterthum so klassisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit alles sichtet und nur das sich erhält, was einen inneren Werth hat, so dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, dass wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es giebt mehrere Ursachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird. —

Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich Anfangs darüber, und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses iss der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen etwas findet, was man in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. Eine andere Ursache liegt in dem Umstande, dass die Kenntniss von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweisst, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst sein mö-

gen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. — Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, dass sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu sein, ihnen dafür eine besondere Hochschätzung zu beweisen, deren Maass wir aber oft überschreiten. — Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neueren nicht aufnehmen kann, preiset auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neueren nicht über ihn erheben können. —

Das Entgegengesetzte von diesem ist das Vorurtheil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neueren schlug. — Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, dass wir in die Neueren mehr Zutrauen setzen, als in die Alten. Aber diesses Urtheil hat auch nur Grund als ein blosses vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem bestimmenden, so wird es Vorurtheil.

2) Vorurtheile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus, nach welchem man die Uebereinstimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. — Sie sind den Vorurtheilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äussern, was ein Produkt des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathsam sei, Vorurtheile stehen zu lassen oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, dass in unserem Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünstigen heisst eben so viel, als Jemanden in guter Absicht betrügen. — Vorurtheile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuschaffen? Ob es aber

nicht rathsam sein sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten — das ist doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurtheile damit zu entschuldigen, dass aus ihrer Ausrottung Nachtheile entstehen würden. Aber man lasse diese Nachtheile nur immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen.[37])

X.

Wahrscheinlichkeit. — Erklärung des Wahrscheinlichen. — Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. — Zweifel, subjektiver und objektiver. — Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens, — Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewissheit unseres Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntniss des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewissheit anzusehen ist. —

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein grösseres Verhältniss haben, als die Gründe des Gegentheils. — Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*) von der blossen Scheinbarkeit (*verisimilitudo*); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, insofern dieselben grösser sind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objektiv oder subjektiv grösser sein, als der des Gegentheils. Welches von beiden er sei, das kann man nur dadurch ausfindig machen, dass man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdann sind die Gründe des Fürwahrhaltens grösser, als die Gründe des Gegentheils sein können. — Bei der Wahr-

scheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objektiv gültig, bei der grossen Scheinbarkeit dagegen nur subjektiv gültig. — Die Scheinbarkeit ist blos Grösse der Ueberredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muss immer ein Maassstab da sein, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maassstab ist die Gewissheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muss ich wissen, wie viel zur Gewissheit gehört. — Ein solcher Maassstab fällt aber bei der blossen Scheinbarkeit weg, da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig sein. Sind sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnisse, so müssen sie numerirt werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnisse, so müssen sie ponderirt, d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Ueberwältigung der Hindernisse im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniss zur Gewissheit, sondern nur einer Scheinbarkeit zur andern. — Hieraus folgt: dass nur der Mathematiker das Verhältniss unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muss sich mit der Scheinbarkeit, einem blos subjektiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philosophischen Erkenntnisse lässt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; — die Gewichte sind hier, so zu sagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: dass sie mehr, als die Hälfte der Gewissheit sei. —

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit (*logica probabilium*) geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniss der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen lässt, so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeinen Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, ausser dass der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung sein müsse im Objekt; ingleichen: wenn von zwei entgegenge-

setzten Seiten in gleicher Menge und Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit sei.[38])

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein blosses Hinderniss des Fürwahrhaltens, das entweder subjektiv oder objektiv betrachtet werden kann. — Subjektiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemüths, und objektiv als die Erkenntniss der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letzteren Rücksicht heisst er ein Einwurf, das ist: ein objektiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniss für falsch zu halten.

Ein blos subjektiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein Skrupel. — Beim Skrupel weiss man nicht, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens objektiv oder nur subjektiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet sei. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifelns deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Objekt selbst oder nur im Subjekte liege. — Sollen nun solche Skrupel hinweggenommen werden können, so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewissheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und Keiner kann von einer Sache gewiss sein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewissheit entfernt, oder wie nahe man derselben sei. — Auch ist es nicht genug, dass ein jeder Zweifel blos beantwortet werde — man muss ihn auch auflösen, das heisst: begreiflich machen, wie der Skrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht, so wird der Zweifel nur abgewiesen, aber nicht aufgehoben — der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens in uns nur subjektive oder objektive Gründe habe und also den Skrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines, da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Objekt, sondern oft nur unter einander selbst vergleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, dass man sie ungewiss macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch blosse Begriffe zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können, — und von der andern Seite vertilgt der Scepticismus, indem er auf alle behauptenden Erkenntnisse Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniss des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticismus ist, so nützlich und zweckmässig ist doch die skeptische Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art versteht, etwas als ungewiss zu behandeln und auf die höchste Ungewissheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine blosse Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht und die Gründe, worauf dieselben beruhen — eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewissheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skepticismus nicht statt. Nur diejenige Erkenntniss hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch, noch empirisch ist — die rein philosophische. — Der absolute Skepticismus giebt alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.[39])

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, dass sie eine blosse Annäherung zur Gewissheit sei. — Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den Hypothesen, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewissheit, sondern immer nur zu einem bald grösseren, bald geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit in unserem Erkenntnisse gelangen könne.

Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes.

Alles Fürwahrhalten in Hypothesen gründet sich demnach darauf, dass die Voraussetzung, als Grund, hinreichend ist, andere Erkenntnisse, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir schliessen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber diese Schlussart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktischen Gewissheit führen kann, wenn alle mögliche Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind; so erhellt hieraus, dass, da wir nie alle mögliche Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heisst: Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können. — Demungeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewissheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. Denn in einem solchen Falle ist kein Grund da, warum wir nicht annehmen sollten, dass sich daraus alle mögliche Folgen werden erklären lassen. Wir ergeben uns also in diesem Falle der Hypothese, als wäre sie völlig gewiss, obgleich sie es nur durch Induktion ist.

Und etwas muss doch auch in jeder Hypothese apodiktisch gewiss sein, nämlich

1) die Möglichkeit der Voraussetzung selbst. — Wenn wir z. B. zur Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirdisches Feuer annehmen, so muss ein solches Feuer doch möglich sein, wenn auch eben nicht als ein

flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behuf gewisser anderer Erscheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Zirkulation der inneren Säfte die Wärme bewirke, heisst eine blosse Erdichtung und keine Hypothese aufstellen. Denn Wirklichkeiten lassen sich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; diese müssen gewiss sein.

2) Die Konsequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfliessen, sonst wird aus der Hypothese eine blosse Chimäre.

3) Die Einheit. — Es ist ein wesentliches Erforderniss einer Hypothese, dass sie nur eine sei und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. — Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andere zu Hülfe nehmen, so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypothese sich ableiten lassen, um so wahrscheinlicher ist sie; je weniger, desto unwahrscheinlicher. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. — Hier ist nun schon zu errathen, dass die angenommene Hypothese der ächte Grund nicht sein könne. Dagegen ist das Kopernikanische System eine Hypothese, aus der sich alles, was daraus erklärt werden soll, so weit es uns bis jetzt vorgekommen ist, erklären lässt. Wir brauchen hier keine Hülfshypothesen (*hypotheses subsidiarias*).

Es giebt Wissenschaften die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich.[40])

Anhang.

Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss wird praktisch genannt im Gegensatze des theoretischen, aber auch im Gegensatze des spekulativen Erkenntnisses.

Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder

1) Imperativen und insofern dem theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten
2) die Gründe zu möglichen Imperativen und werden insofern den spekulativen Erkenntnissen entgegengesetzt.

Unter Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. — Eine jede Erkenntniss also, die Imperativen enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze des theoretischen Erkenntnisses praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was sein soll, sondern was ist; also kein Handeln, sondern ein Sein zu ihrem Objekt haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den spekulativen entgegen, so können sie auch theoretisch sein, wofern aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach (*in potentia*) oder objektiv praktisch. — Unter spekulativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos spekulativen Sätze giebt es z. B. in der Theologie in Menge. — Dergleichen spekulative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntniss spekulativ; sie kann, in einer anderen Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch sein.

Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Spekulation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unseres Erkenntnisses. Dieser Werth ist aber alsdann ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein unbedingter Zweck ist. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unseres Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muss, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen. Und

derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach praktische Philosophie κατ' ἐξοχήν heissen müssen, obgleich jede andere philosophische Wissenschaft immer auch ihren praktischen Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann.[41])

I.
Allgemeine Elementarlehre.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heisst: alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (*repraesentatio singularis*), der Begriff eine allgemeine (*repraesentatio per notas communes*) oder reflektirte Vorstellung (*repraesentatio discursiva*).

Die Erkenntniss durch Begriffe heisst das Denken (*cognitio discursiva*).

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.

2. Es ist eine blosse Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst, — nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.[42])

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand, die Form derselben die Allgemeinheit.[43])

§. 3.

Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff (*vel empiricus vel intellectualis*). — Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch die Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blos die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind. — Ob es aber reine Verstandesbegriffe (*conceptus puri*) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muss die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten sein müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft, in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derselben in der grössten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, dass nicht alle mögliche Dinge Gegenstände der Erfahrung seien, und dass die Prinzipien der Möglichkeit der Letzteren nicht von Dingen an sich selbst, auch nicht von Objekten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig sein muss, nicht als konstitutives Prinzip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Prinzip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs. Sie ist also als ein nothwendiger Grundbegriff anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objektiv zu vollenden oder als unbegrenzt anzusehen. — Auch lässt sich die Idee nicht durch Zusammensetzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher als der Theil. Indessen giebt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung stattfindet. Dieses ist der Fall mit den mathematischen, oder den Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen, die sich wesentlich von den dynamischen unterscheiden, welche allen konkreten Begriffen gänzlich heterogen sind, weil das Ganze nicht der Grösse (wie bei den mathematischen), sondern der Art nach von den konkreten Begriffen verschieden ist. —

Man kann keiner theoretischen Idee objektive Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, — also nur für diese Absicht bewiesen werden.

In allen Wissenschaften, vornehmlich denen der Vernunft, ist die Idee der Wissenschaft der allgemeine Abriss oder Umriss derselben; also der Umfang aller Kenntnisse, die zu ihr gehören. Eine solche Idee des Ganzen, — das Erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen und was man zu suchen hat, ist architektonisch, wie z. B. die Idee der Rechtswissenschaft.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. — Viele Menschen ha-

ben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinkt und Autorität.[44])

§. 4.

Gegebene (a priori oder a posteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene (*conceptus dati*) oder gemachte Begriffe (*conceptus factitii*). — Die Ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben.

Alle empirisch oder a posteriori gegebene Begriffe heissen Erfahrungsbegriffe, a priori gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer diskursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.[45])

§. 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe der blossen Form nach beruht auf Reflexion und auf Abstraktion von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder, — welches dasselbe ist, — zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören.

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe oder von aller Materie des Denkens abstrahirt, so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjektivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Objekt bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objekte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene

Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; diese Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas Erdichtetes oder von der Natur des Verstandes Entlehntes. — Dieser logische Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer blossen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine mehreren Objekten gemeine Vorstellung (*conceptus communis*) entsteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Also wird in der Logik blos der Unterschied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Ursprung der Begriffe in Ansehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empirisch, oder willkürlich, oder intellektuell ist, wird in der Metaphysik erwogen.[46])

§. 6.

Logische Aktus der Komparation, Reflexion und Abstraktion.

Die logischen Verstandes-Aktus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

1) die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstsein;
2) die Reflexion, d. i. die Ueberlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können; und endlich
3) die Abstraktion oder die Absonderung alles Uebrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muss man also kompariren, reflektiren und abstrahiren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. — Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke

ich, dass sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Aeste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflektire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Aeste, die Blätter selbst, und abstrahire von der Grösse, der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraktion nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: etwas abstrahiren (*abstrahere aliquid*), sondern von etwas abstrahiren (*abstrahere ab aliquo*). Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke, so abstrahire ich vom Tuche; abstrahire ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, so abstrahire ich von noch mehreren Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstrakter geworden. Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahirt worden, desto abstrakter ist der Begriff. Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende (*conceptus abstrahentes*) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstrakter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahiren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muss ich von der Grösse, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz: von allen speziellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahiren. — Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraktion ist nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die positive ist die Komparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren wird kein Begriff; — die Abstraktion vollendet ihn nur und schliesst ihn in seine bestimmten Grenzen ein.[47])

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, als Theilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als Erkenntnissgrund, d. i. als Merkmal sind diese Dinge unter ihm enthalten. — In der ersteren Rücksicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der anderen einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff unter sich enthält, desto weniger enthält er in sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, dass der Begriff ein Theilbegriff, sondern dass er ein Erkenntnissgrund ist.

§. 8.

Grösse des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffs ist um so grösser, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt sagt, dass er die Folge unter sich enthalte, so kann man auch von dem Begriffe sagen, dass er als Erkenntnissgrund alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u, s. w. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die insofern unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto grösser ist die Sphäre desselben.

So hat z. B. der Begriff Körper einen grösseren Umfang als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heissen höhere *(conceptus superiores)*, sofern sie andere Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise *(respective)* so heissen, so kann also ein und derselbe Begriff in verschiedenen Beziehungen zugleich ein höherer und ein niederer sein. So ist z. B. der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer, in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.[48])

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heisst in Rücksicht seines niederen Gattung *(genus)*, der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art *(species)*.

So wie höhere und niedere, so sind auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander (*termini a quo* oder *ad quod*) in der logischen Subordination unterschieden.

§. 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die höchste Gattung ist die, welche keine Art ist (*genus summum non est species*), so wie die niedrigste

Art die, welche keine Gattung ist (*species, quae non est genus, est infima*). —

Dem Gesetze der Stetigkeit zufolge kann es indessen weder eine niedrigste noch eine nächste Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einandar subordinirten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding, so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede Species ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffs Philosoph, — bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Species sein kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff (*conceptum summum*) geben muss, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahiren lässt, ohne dass der ganze Begriff verschwindet. — Aber einen niedrigsten Begriff (*conceptum infimum*) oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen lässt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden, so können in Ansehung desselben doch noch specifische Unterschiede vorhanden sein, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht lassen. Nur komparativ für den Gebrauch giebt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Konvention diese Bedeutung erhalten haben, sofern man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können.[49])

§. 12.
Weiterer und engerer Begriff. — Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heisst auch ein weiterer, der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe (*conceptus reciproci*) genannt.[50])

§. 13.
Verhältniss des niederen zum höheren, — des weiteren zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren enthalten; denn er enthält mehr in sich als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnissgrund des niederen enthält.

Ferner ist ein Begriff nicht weiter als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält, — denn das kann man nicht wissen, — sondern sofern er den anderen Begriff und ausser demselben noch mehr unter sich enthält.[51])

§. 14.
Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1) was den höheren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigeren Begriffen, die unter jenen höheren enthalten sind; und
2) umgekehrt: was allen niedrigeren Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höheren Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenschaften und das, worin

sie von einander verschieden sind, aus ihren besonderen Eigenschaften herfliesst; so kann man nicht schliessen; was einem niedrigeren Begriffe zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht anderen niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu einem höheren Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht schliessen: was dem Menschen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.[52])

§. 15.

Bedingungen der Entstehung höherer und niederer Begriffe: logische Abstraktion und logische Determination.

Durch fortgesetzte logische Abstraktion entstehen immer höhere; so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. — Die grösste mögliche Abstraktion giebt den höchsten oder abstraktesten Begriff, — den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken lässt. Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff (*conceptum omnimode determinatum*) d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzudenken liesse.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Ansehung der Letzteren kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden. (§. 11 Anm.)

§. 16.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann allgemein und besonders (in abstracto und in concreto) gebraucht werden. — In absracto wird der niedere Begriff in Ansehung seines höheren, in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstrakten und Konkreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst, — denn jeder Begriff ist ein abstrakter Begriff, — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; — je nachdem man einen Begriff bald mehr, bald weniger abstrakt oder konkret behandelt, d. h. bald mehr, bald weniger Bestimmungen entweder weglässt oder hinzusetz. — Durch den abstrakten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den konkreten Gebrauch dagegen dem Individuum näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstrakte oder der konkrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? — Hierüber lässt sich nichts entscheiden. Der Werth des Einen ist nicht geringer zu schätzen als der Werth des Anderen. — Durch sehr abstrakte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr konkrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen. — Ein Begriff, der eine grosse Sphäre hat, ist insofern sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniss zu treffen zwischen der Vorstellung in abstracto und in concreto in derselben Erkenntniss, also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntniss dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.[53])

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vor-

stellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.

§. 18.
Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, Materie und Form. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseins im Urtheile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu einem Bewusstsein gehören, die Form des Urtheils.[54])

§. 19.
Gegenstand der logischen Reflexion, — die blosse Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objektiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt, so kann sie sich mit der Materie der Urtheile so wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beschäftigen. Sie hat also lediglich den Unterschied der Urtheile in Ansehung ihrer blossen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.
Logische Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urtheile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Ansehung deren eben so viele verschiedene Arten von Urtheilen bestimmt sind.[55])

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

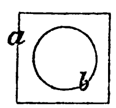
Der Quantität nach sind die Urtheile entweder allgemeine oder besondere oder einzelne, je nachdem das Subjekt im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädikats ein- oder ausgeschlossen oder davon zum Theil nur ein-, zum Theil ausgeschlossen ist. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines anderen beschlossen; im partikularen wird ein Theil des ersteren unter die Sphäre des anderen; und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines anderen beschlossen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädikat vom Subjekt ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B.: Cajus ist sterblich, kann auch so wenig eine Ausnahme stattfinden, als in dem allgemeinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es giebt nur einen Cajus.

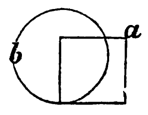
2. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nämlich sind solche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muss die Beweise gründlich machen; — universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein. Jene abstrahiren von den Verschiedenheiten; diese attendiren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch anch in Ansehung ihrer. — Je einfacher ein Objekt gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

4. Wenn allgemeine Sätze, ohne sie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zur Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besonderen Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiss, der spricht Wahrheit, — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninterressirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich dass Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, dass sie nicht fest an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt.
5. Von den besonderen Urtheilen ist zu merken, dass, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht blos intellektuale (abstrahirte) Form haben, so muss das Subjekt ein weiterer Begriff *(conceptus latior)* als das Prädikat sein. — Es sei das Prädikat jederzeit = ○, das Subjekt □, so ist



ein besonderes Urtheil; denn Einiges unter *a* Gehörige ist *b*, Einiges nicht *b*, — das folgt aus der Vernunft. — Aber es sei



so kann zum wenigsten Alles *a* unter *b* enthalten sein, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es grösser ist; also ist es nur zufälliger Weise partikular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinde, unendliche.

Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder unendliche. — Im bejahenden Urtheile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats gedacht, im verneinenden wird es ausser der Sphäre des letzteren gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die ausserhalb der Sphäre eines anderen liegt, gesetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, dass ein Subjekt unter der Sphäre eines Prädikats nicht enthalten sei, sondern dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urtheil die Sphäre des Prädikats als beschränkt vor. —

Alles Mögliche ist entweder *A* oder *non A*. Sage ich also: etwas ist *non A*, z. B. die menschliche Seele ist nicht sterblich, einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m.; so ist dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Objekt gehöre; sondern lediglich, dass es in die Sphäre ausser *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. — Obgleich nun die Ausschliessung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.

2. Nach dem Prinzipium der Ausschliessung jedes Dritten (*exclusi tertii*) ist die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausschliessend oder einschliessend. — Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach es zu thun hat, so ist die Unterscheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieser Wissenschaft gehörig.

3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer

die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädikat durch die Negation afficirt, welches sich im Lateinischen am besten ausdrücken lässt[57])

§. 23.

Relation der Urtheile: kategorische, hypothetische, disjunktive.

Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorische oder hypothetische oder disjunktive. Die gegebenen Vorstellungen im Urtheile sind nämlich eine der anderen zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet entweder: als Prädikat dem Subjekte, oder: als Folge dem Grunde, oder: als Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe. — Durch das erste Verhältniss sind die kategorischen, durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunktiven Urtheile bestimmt.

§. 24.

Kategorische Urtheile.

In den kategorischen Urtheilen machen Subjekt und Prädikat die Materie derselben aus; — die Form, durch welche das Verhältniss (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt und ausgedrückt wird, heisst die Copula.

Anmerk. Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muss man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, dass die hypothetischen sowohl als die disjunktiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seien und sich daher insgesammt auf die letzteren zurückführen liessen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Funktionen des Verstandes und müssen daher nach ihrer spezifischen Verschiedenheit erwogen werden.[58])

§. 25.

Hypothetische Urtheile.

Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind. — Das eine dieser Urtheile, welches den Grund enthält, ist der Vordersatz (*antecedens, prius*); das andere, das sich zu jenem als Folge verhält, der Nachsatz (*consequens, posterius*); und die Vorstellung dieser Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewusstseins wird die Konsequenz genannt, welche die Form der hypothetischen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategorischen Urtheile die Copula, das ist für die hypothetischen also die Konsequenz, — die Form derselben.

2. Einige glauben, es sei leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern Alles assertorisch; im hypothetischen hingegen ist nur die Konsequenz assertorisch. In den letzteren kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Konsequenz an, worauf die logische Wahrheit dieser Urtheile beruht. — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: alle Körper sind theilbar, und: wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. In dem ersteren Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letzteren nur unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetischen Urtheilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zwiefach: die setzende (*modos ponens*) oder die aufhebende (*modus tollens*).

1) Wenn der Grund (*antecedens*) wahr ist, so ist auch die durch ihn bestimmte Folge (*consequens*) wahr; heisst der *modus ponens*.
2) Wenn die Folge (*consequens*) falsch ist, so ist auch der Grund (*antecedens*) falsch; *modus tollens*.[59])

§. 27.

Disjunktive Urtheile.

Ein Urtheil ist disjunktiv, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunktiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunktive Urtheil zusammengesetzt ist, machen die Materie desselben aus, und werden die Glieder der Disjunktion oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunktion selbst, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschliessender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.

Anmerk. Alle disjunktive Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einschränkung des anderen in Ansehung der ganzen

Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urtheils Verhältniss zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniss, das diese verschiedenen Trennungsglieder (*membra disjuncta*) unter einander selbst haben. — Ein Glied bestimmt also hier jedes andere nur, sofern sie insgesammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntnis, ausser der sich in gewisser Beziehung nichts denken lässt, in Gemeinschaft stehen.

§. 29.

Eigenthümlicher Charakter der disjunktiven Urtheile.

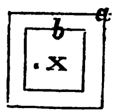
Der eigenthümliche Charakter aller disjunktiven Urtheile, wodurch ihr spezifischer Unterschied, dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urtheilen bestimmt ist, besteht darin: dass die Glieder der Disjunktion insgesammt problematische Urtheile sind, von denen nichts Anderes gedacht wird, als dass sie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniss, jedes des anderen Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen der Sphäre des ersten gleich seien. Und hieraus folgt: dass in einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten sein oder, welches dasselbe ist, dass eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil ausser ihnen die Sphäre der Erkenntniss unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befasst und eine der anderen entgegengesetzt ist; folglich weder ausser ihnen etwas Anderes, noch auch unter ihnen mehr als eines wahr sein kann.

Anmerk. In einem kategorischen Urtheile wird das Ding, dessen Vorstellung als ein Theil von der Sphäre einer anderen subordinirten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter dieses seinem oberen Begriffe betrachtet; also wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunktiven Urtheilen gehe

ich vom Ganzen auf alle Theile zusammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem Theile dieser Sphäre enthalten. Darnach muss erstlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunktive Urtheil fälle: ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter, so bestimme ich damit, dass diese Begriffe, der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten sind, aber keineswegs Theile von einander und dass sie alle zusammengenommen komplet sind.

Dass in den disjunktiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, sondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten ist, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunktiven Urtheilen anschaulicher machen.

In kategorischen Urtheilen ist *x*, was unter *b* enthalten ist, auch unter *a*;



In disjunktiven ist *x*, was unter *a* enthalten ist, entweder unter *b* oder *c* u. s. w. enthalten;

Also zeigt die Division in disjunktiven Urtheilen die Koordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, sondern alle Theile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viele Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Koordination.[60])

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniss des ganzen Urtheils zum Erkenntnissvermögen bestimmt ist, sind die Urtheile entweder problematische oder assertorische oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewusstsein der blossen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein; — oder ob man darüber etwas bestimmt, wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muss unsterblich sein. — Diese Bestimmung der blos möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur das Urtheil selbst, keineswegs die Sache, worüber geurtheilt wird.

2. In problematischen Urtheilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältniss zwischen Prädikat und Subjekt, muss das Subjekt jederzeit eine kleinere Sphäre haben als das Prädikat.

3. Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urtheilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen, den man sonst fälschlich in den blossen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniss verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusst-

seins blos als problematisch gedacht, in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto.* — Ehe ich einen Satz habe, muss ich doch erst urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muss, sobald ich ein Urtheil als Satz bestimme. — Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt, um es auf diese Art zu prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unserer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben.[61])

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt, — liegt 1) aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: einige Menschen sind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf einmal in der Kürze ausdrücken kann, so gehört die Bemerkung, dass es in unserer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; — praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch,

als nothwendige Bedingung desselben, ein Objekt möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die insofern den theoretischen entgegengesetz sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und insofern von den spekulativen unterschieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urtheile sind indemonstrabel, und also als Elementarsätze anzusehen.

§. 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urtheile a priori können Grundsätze heissen, sofern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem anderen subordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch Prinzipien (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und diskursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder intuitive oder diskursive. — Die ersteren können in der Anschauung dargestellt werden und heissen Axiome (*axiomata*); die letzteren lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden.

§. 36.

Analytische und synthetische Sätze.

Analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf Identität der Begriffe (des Prädikats mit der Notion des Subjekts) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen synthetische genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a + b)$ zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a + b)$ zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu, ist ein Exempel eines synthetischen Satzes. — Die synthetischen Sätze vermehren das Erkenntniss *materialiter*, die analytischen blos *formaliter*. Jene enthalten Bestimmungen (*determinationes*), diese nur logische Prädikate.

2. Analytische Prinzipien sind nicht Axiomen, denn sie sind diskursiv. Und synthetische Prinzipien sind auch nur dann Axiomen, wenn sie intuitiv sind.

§. 37.

Tautologische Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (*explicita*) oder eine nicht-ausdrückliche (*implicita*) sein. — Im ersteren Falle sind die analytischen Sätze tautologisch.

Anmerk. 1. Tautologische Sätze sind *virtualiter* leer oder folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen ist z. B. der tautologische Satz: der Mensch ist Mensch. Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiss, als dass er ein Mensch ist, so weiss ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädikat, wel-

ches im Begriffe des Subjekts unentwickelt (*implicite*) lag, durch Entwickelung (*explicatio*) klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von sinnleeren unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter verborgener Eigenschaften (*qualitates ocultae*) betreffen.

§. 38.
Postulat und Problem.

Ein Postulat ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, dass die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiss sei.

Probleme (*problemata*) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist.

Anmerk. 1. Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer andern Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die Quästion, die das enthält, was geleistet werden soll, 2) die Resolution, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt werden, und 3) die Demonstration, dass, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§. 39.
Theoreme, Corollarien, Lehnsätze und Scholien.

Theoreme sind theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze. — Corollarien sind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. — Lehnsätze (*lemmata*) heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht ein-

heimisch, sondern aus anderen Wissenschaften entlehnt sind. — Scholien endlich sind blosse Erläuterungssätze, die also nicht als Glieder zum Ganzen des Systems gehören.

Anmerk. Wesentliche und allgemeine Momente eines Theorems sind die Thesis und die Demonstration. — Den Unterschied zwischen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin setzen, dass diese unmittelbar geschlossen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil ist blos subjektiv, — ein objektives Urtheil aus Wahrnehmungen ist ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus blossen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich als nur dadurch, dass ich meine Vorstellung, als Wahrnehmung, aussage: ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist roth. Denn dieses wäre nicht blos ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empirisches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom Objekt bekomme; z. B. bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme, ist ein Wahrnehmungsurtheil, hingegen: der Stein ist warm — ein Erfahrungsurtheil. — Es gehört zum letzteren, dass ich das, was blos in meinen Subjekt ist, nicht zum Objekt rechne; denn ein Erfahrungsurtheil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Objekt entspringt; z. B. ob im Monde lichte Punkte sich bewegen, oder in der Luft, oder in meinem Auge.[62])

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§. 41.

Schluss überhaupt.

Unter Schliessen ist diejenige Funktion des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem anderen hergeleitet wird. — Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheil aus dem andern.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluss *(consequentia immediata)* ist die Ableitung *(deductio)* eines Urtheils aus dem anderen ohne ein vermittelndes *(judicium intermedium)*. Mittelbar ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntniss daraus herzuleiten.

§. 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandesschlüsse, alle mittelbare Schlüsse hingegen sind entweder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urtheilskraft. — Wir handeln hier zuerst von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen.[63])

I. Verstandesschlüsse.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verstandesschlüsse.

Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse und das Prinzip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der blossen Form der Urtheile, während die Materie der Urtheile, das Subjekt und Prädikat, unverändert dieselbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, dass in den unmittelbaren Schlüssen nur die Form und keineswegs die Materie der Urtheile verändert wird, unterscheiden sich diese Schlüsse wesentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterschieden sind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil oder als Mittelbegriff (*terminus medius*) hinzukommen muss, um das eine Urtheil aus dem andern zu folgern. Wenn ich z. B. schliesse: alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich, so ist dies kein unmittelbarer Schluss. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus ist ein Mensch; durch diesen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es lässt sich zwar auch bei den Verstandesschlüssen ein *judicium intermedium* machen, aber alsdann ist dieses vermittelnde Urtheil blos tautologisch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schlusse: alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind Menschen, also sind einige Menschen sterblich, der Mittelbegriff ein tautologischer Satz ist.

§. 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Klassen der logischen Funktionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quan-

tität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse.

§. 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) per judicia subalternata.

In den Verstandesschlüssen *per judicia subalternata* sind die beiden Urtheile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluss auf das Besondere *(ab universali ad particulare valet consequentia).*

Anmerk. Ein *judicium* heisst *subalternatum*, sofern es unter dem andern enthalten ist, wie z. B. besondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) per judicia opposita.

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. — Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache sein kann, so ergiebt sich hieraus folgende besondere Eintheilung des unmittelbaren Schliessens: durch kontradiktorisch entgegengesetzte, durch konträre und durch subkonträre Urtheile.

Anmerk. Verstandesschlüsse durch gleichgeltende Urtheile (*judicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüsse genannt werden, — denn hier findet keine Folge statt, sie sind vielmehr als eine blosse Substitution der Worte anzusehen, die einen und denselben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile selbst auch der Form nach unverändert bleiben; z. B.: nicht alle Menschen sind tugendhaft, und: einige Menschen

sind nicht tugendhaft. Beide Urtheile sagen eins und dasselbe.

§. 48.

a) Verstandesschlüsse per judicia contradictorie opposita.

In Verstandesschlüssen durch Urtheile, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, und als solche die ächte, reine Opposition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheile aus der Falschheit des anderen gefolgert und umgekehrt. — Denn die ächte Opposition, die hier stattfindet, enthält nicht mehr, noch weniger, als was zur Entgegensetzung gehört. Dem Prinzip des ausschliessenden Dritten zufolge können daher nicht beide widersprechende Urtheile wahr, aber auch eben so wenig können sie beide falsch sein. Wenn daher das eine wahr ist, so ist das andere falsch und umgekehrt.

§. 49.

b) Verstandesschlüsse per judicia contrarie opposita.

Konträre oder widerstreitende Urtheile (*judicia contrarie opposita*) sind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist. Da nun eines derselben mehr aussagt, als das andere, und in dem Ueberflüssigen, das es ausser der blossen Verneinung des andern noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann, so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch sein. — In Ansehung dieser Urtheile gilt daher nur der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c) Verstandesschlüsse per judicia subcontrarie opposita.

Subkonträre Urtheile sind solche, von denen das eine besonders (*particulariter*) bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch sein können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluss: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr, aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subkonträren Urtheilen findet keine reine, strenge Opposition statt, denn es wird in dem einen nicht von denselben Objekten verneint oder bejaht, was in dem andern bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B.: einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt; wird in dem ersten Urtheile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im andern verneint wird.[64])

§. 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urtheile) per judicia conversa s. per conversionem.

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und bestehen in der Versetzung der Subjekte und Prädikate in den beiden Urtheilen, so dass das Subjekt des einen Urtheils zum Prädikat des andern Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im ersteren Falle ist das umgekehrte (*conversum*) von dem

umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterschieden und die Umkehrnng heisst eine veränderte (*conversio per accidens*); — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (*conversio simpliciter talis*) genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1. Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur *per accidens* umkehren; — denn das Prädikat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Snbjekts enthalten.
2. Aber alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich *simpliciter* umkehren; — denn hier wird das Subjekt aus der Sphäre des Prädikats herausgehoben. Ebenso lassen sich endlich
3. alle partikular bejahende Sätze *simpliciter* umkehren; — denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjekts dem Prädikate subsumirt worden, also lässt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädikats dem Subjekte subsumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subjekt als ein *contentum* des Prädikats betrachtet, da es unter der Sphäre desselben enthalten ist. Ich darf daher z. B. nur schliessen: alle Menschen sind sterblich; also sind einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten sind, Menschen. — Dass aber allgemein verneinende Urtheile sich *simpliciter* umkehren lassen, davon ist die Ursache diese, dass zwei einander allgemein widersprechende Begriffe sich in gleichem Umfange widersprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile lassen sich zwar auch *simpliciter* umkehren. Aber der Grund hiervon liegt nicht in ihrer Form, sondern in der besonderen

Beschaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche ist nothwendig, und: alles Nothwendige ist unveränderlich.[65])

§. 54.

4. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) per judicia contraposita.

Die unmittelbare Schlussart durch die Kontraposition besteht in derjenigen Versetzung *(metathesis)* der Urtheile, bei welcher bloss die Quantität dieselbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regeln der Kontraposition.

In Absicht auf die Kontraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahenden Urtheile lassen sich *simpliciter* kontraponiren. Denn wenn das Prädikat als dasjenige, was das Subjekt unter sich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, so muss auch ein Theil derselben verneint werden, d. i. das Subjekt.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urtheile durch die Konversion und die durch die Kontraposition sind also insofern einander entgegengesetzt, als jene blos die Quantität, diese blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlussarten beziehen sich blos auf kategorische Urtheile.[66])

II. Vernunftschlüsse.

§. 56.

Vernunftschluss überhaupt.

Ein Vernunftschluss ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Prinzip aller Vernuftschlüsse.

Das allgemeine Prinzip, worauf die Gültigkeit alles Schliessens durch die Vernunft beruht, lässt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluss prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Konklusion a priori nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, dass alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Prinzip der Rationalität oder der Nothwendigkeit *(principium rationalitatis s. necessitatis)*.

§. 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentliche drei Stücke:

1. eine allgemeine Regel, welche der Obersatz *(proposito major)* genannt wird;
2. der Satz, der ein Erkenntniss unter die Bedingung

der allgemeinen Regel subsumirt und der Untersatz *(propositio minor)* heisst; und endlich
3. der Satz, welcher das Prädikat der Regsl von der subsumirten Erkenntniss bejaht oder verneint, der Schlusssatz *(conclusio)*.

Die beiden ersteren Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vordersätze oder Prämissen genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniss der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der Exponent der Regel.

Die Erkenntniss, dass die Bedingung (irgendwo) stattfinde, ist die Subsumtion.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden, mit der Assertion der Regel, ist der Schluss.[67])

§. 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die Materie, und in der Konklusion, sofern sie die Konsequenz enthält, die Form der Vernunftschlüsse.

Anmerk. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Konsequenz zu prüfen. — Nie muss man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses zuerst die Konklusion verwerfen, sondern immer erst entweder die Prämissen oder die Konsequenz.

2. In jedem Vernunftschlusse ist die Konklusion sogleich gegeben, sobald die Prämissen und die Konsequenz gegeben ist.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftschlüsse (der Relation nach) in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objektive Einheit des Bewusstseins des Mannichfaltigen der Erkenntniss, mithin

eine Bedingung, unter der ein Erkenntniss mit dem andern zu einem Bewusstsein gehört. Nun lassen sich aber nur drei Bedingungen dieser Einheit denken, nämlich: als Subjekt der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern, — oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logische Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben so viele Arten von allgemeinen Regeln *(propositiones majores)* geben, durch welche die Konsequenz eines Urtheils aus dem andern vermittelt wird.

Und hierauf gründet sich die Eintheilung aller Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive.

Anmerk. 1. Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingetheilt werden; — denn jeder *major* ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines; — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Konklusion bejahend oder verneinend ist; — noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Konklusion ist immer mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für ausserordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Produkte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Funktionen der Vernunft.[68]

§. 61.

Eigenthümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. — In kate-

gorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer, in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer, und in disjunktiven ein disjunktiver Satz.

§. 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe (*termini*), nämlich:

1. das Prädikat in der Konklusion, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*) heisst, weil er eine grössere Sphäre hat, als das Subjekt;
2. das Subjekt (in der Konklusion), dessen Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*) heisst; und
3. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welches der Mittelbegriff (*terminus medius*) heisst, weil durch denselben ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel subsumirt wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in der gedachten *terminis* findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen statt, weil nur diese allein durch einen *terminum medium* schliessen; die anderen dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 63.

Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst (*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

Anmerk. Aus dem soeben aufgestellten Prinzip lässt sich das sogenannte *dictum de omni et nullo* leicht deduziren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Prinzip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objekten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heisst eben das *dictum de omni et nullo.*[69])

§. 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse fliessen folgende Regeln für dieselben:

1. In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr, noch weniger Hauptbegriffe (*termini*) enthalten sein, als drei; — denn ich soll hier zwei Begriffe (Subjekt und Prädikat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.
2. Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesammt verneinen (*ex puris negativis nihil sequitur*), — denn die Subsumtion im Untersatze muss bejahend sein, als welche aussagt, dass ein Erkenntniss unter der Bedingung der Regel stehe.
3. Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere (partikulare) Sätze sein (*ex puris particularibus nihil sequitur*); — denn alsdann gäbe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein besonderes Erkenntniss könnte gefolgert werden.
4. Die Konklusion richtet sich allemal nach dem schwächeren Theile des Schlusses, d. h. nach dem verneinenden und besonderen Satze

in den Prämissen, als welcher der schwächere Theil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird (*conclusio sequitur partem debiliorem*). Ist daher

5. einer von den Vordersätzen ein negativer Satz, so muss die Konclusion auch negativ sein; und
6. ist ein Vordersatz ein partikularer Satz, so muss die Konklusion auch partikular sein.
7. In allen kategorischen Vernunftschlüssen muss der Major ein allgemeiner (*universalis*), der Minor aber ein bejahender Satz (*affirmans*) sein; und hieraus folgt endlich,
8. dass die Konklusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze, in Rüsksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Dass sich die Konklusion jederzeit nach dem verneinenden und besonderen Satze in den Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Untersatz nur partikular mache und sage: einiges ist unter der Regel enthalten, so kann ich in der Konklusion auch nur sagen, dass das Prädikat der Regel einigem zukomme, weil ich nicht mehr als dieses unter der Regel subsumirt habe. Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Obersatz) habe, so muss ich die Konklusion auch verneinend machen. Denn wenn der Obersatz sagt: von allem, was unter der Bedingung der Regel steht, muss dieses oder jenes Prädikat verneint werden; so muss die Konklusion das Prädikat auch von dem (Subjekt) verneinen, was unter die Bedingung der Regel subsumirt worden.[70])

§. 65.

Reine und vermischte kategorische Vernunftschlüsse.

Ein kategorischer Vernunftschluss ist rein (*purus*), wenn in demselben kein unmittelbarer Schluss eingemischt,

noch die gesetzmässige Ordnung der Prämissen verändert ist; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermischter (*ratiocinium impurum* oder *hybridum*) genannt.

§. 66.

Vermischte Vernunftschlüsse durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermischten Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmässige ist. — Dieser Fall findet statt bei den drei letzteren sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüsse.

Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schliessen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondere Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird.

§. 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Obersatze die Stelle des Subjekts und im Untersatze die Stelle des Prädikats, oder 2) in beiden Prämissen die Stelle des Prädikats, oder 3) in beiden die Stelle des Subjekts, oder endlich 4) im Obersatze die Stelle des Prädikats und im Untersatze die Stelle des Subjekts einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne S das Subjekt der Konklusion, P das Prädikat derselben und M den *terminum medium*; so lässt

sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgende Tafel darstellen:

M P S M	P M S M	M P M S	P M M S
S P	S P	S P	S P

§. 69.

Regel für die erste Figur, als die einzig gesetzmässige.

Die Regel der ersten Figur ist: dass der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muss, so ergiebt sich hieraus, dass die erste Figur die einzig gesetzmässige sei, die allen übrigen zum Grunde liegt und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen (*metathesis praemissorum*) zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erste Figur kann eine Konklusion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren giebt es nur Konklusionen von gewisser Art; einige *modi* derselben sind hier ausgeschlossen. Dies zeigt schon an, dass die Figuren nicht vollkommen, sondern dass gewisse Einschränkungen dabei vorhanden sind, die es verhindern, dass die Konklusion nicht in allen *modis*, wie in der ersten Figur, stattfinden kann.

§. 70.
Bedingung der Reduktion der drei letezteren Figuren auf die erstere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letzteren Figuren, unter welcher in einen jeden derselben ein richtiger Modus des Schliessens möglich ist, läuft darauf hinaus: dass der Medius Terminus in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse (*consequentias immediatas*) die Stelle derselben nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. — Hieraus ergeben sich folgende Regeln für die drei letzteren Figuren.

§. 71.
Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur steht der Minor recht, also muss der Major umgekehrt werden, und zwar so, dass er allgemein (*universalis*) bleibt. Dieses ist nur möglich, wenn er allgemein verneinend ist; ist er aber bejahend, so muss er kontraponirt werden. In beiden Fällen wird die Konklusion negativ (*sequitur partem debiliorem*).

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur ist: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht der Sache selbst. — Hier muss ich nun erst umkehren und sagen: wem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht diesem Merkmal; — oder ich muss die Konklusion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, dem widerspricht die Sache selbst, folglich widerspricht es der Sache.[71])

§. 72.
Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur steht der Major recht; also muss der Minor umgekehrt werden, doch so, dass ein

bejahender Satz daraus entspringt. Dieses aber ist nur möglich, indem der bejahende Satz partikular ist, folglich ist die Konklusion partikular.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur ist: was einem Merkmale zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, unter denen dieses Merkmal enthalten ist. — Hier muss ich erst sagen: es kommt zu oder widerspricht allen, die unter diesem Merkmal enthalten sind.[72])

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend ist, so lässt er sich rein (*simpliciter*) umkehren; ebenso der Minor als partikular; also ist die Konklusion negativ. — Ist hingegen der Major allgemein bejahend, so lässt er sich entweder nur *per accidens* umkehren oder kontraponiren; also ist die Konklusion entweder partikular oder negativ. — Soll die Konklusion nicht umgekehrt (*PS* in *SP* verwandelt) werden, so muss eine Versetzung der Prämissen (*matathesis praemissorum*) oder eine Umkehrung (*conversio*) beider geschehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geschlossen: das Prädikat hängt am *medio termino*, der *medius terminus* am Subjekt (der Konklusion), folglich das Subjekt am Prädikat; welches aber gar nicht folgt, sondern allenfalls sein Umgekehrtes. — Um dieses möglich zu machen, muss der *Major* zum *Minor* und *vice versa* gemacht und die Konklusion umgekehrt werden, weil bei der ersteren Veränderung *terminus minor* in *majorem* verwandelt wird.[73])

§. 74.

Allgemeine Resultate über die drei letzteren Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letzteren Figuren erhellt:

1. **dass in keiner derselben es eine allgemeine bejahende Konklusion giebt, sondern dass die Konklusion immer entweder negativ oder partikular ist;**
2. dass in einer jeden ein unmittelbarer Schluss (*consequentia immediata*) eingemischt ist, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch stillschweigend mit einverstanden werden muss, — dass also auch um deswillen
3. alle diese drei letzteren *modi* des Schliessens nicht reine, sondern unreine Schlüsse (*ratiocinia hybrida, impura*) genannt werden müssen, da jeder reine Schluss nicht mehr als drei Hauptsätze (*termini*) haben kann.

§. 75.

2. Hypothetische Vernunftschlüsse.

Ein hypothetischer Schluss ist ein solcher, der zum *Major* einen hypothetischen Satz hat. Er besteht also aus zwei Sätzen: 1) einem Vordersatze (*antecedens*) und 2) einem Nachsatze (*consequens*), und es wird hier entweder nach dem *modo ponente* oder dem *modo tollente* gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen *medium terminum*, sondern es wird bei denselben die Konsequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nämlich im *Major* derselben die Konsequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Konklusion ist. Der *Minor* ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz.

2. Daraus, dass der hypothetische Schluss nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen, dass er eigentlich kein Vernunftschluss sei, sondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vordersatze und Nachsatze, der Materie oder der Form

nach, zu erweisender Schluss (*consequentia immediata demonstrabilis* [*ex antecedente et consequente*] *vel quoad materiam vel quoad formam*).

Ein jeder Vernunftschluss soll ein Beweis sein. Nun führt aber der hypothetische nur den Beweisgrund bei sich. Folglich ist auch hieraus klar, dass er kein Vernunftschluss sein könne.

§. 76.

Prinzip der hypothetischen Vernunftschlüsse.

Das Prinzip der hypothetischen Schlüsse ist der Satz des Grundes: *a ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*[74])

§. 77.

3. Disjunktive Vernunftschlüsse.

In den disjunktiven Schlüssen ist der *Major* ein disjunktiver Satz und muss daher, als solcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunktion haben.

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit eines Gliedes der Disjunktion auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2) von der Falschheit aller Glieder, ausser einem, auf die Wahrheit dieses einen. Jenes geschieht durch den *modum ponentem* (oder *ponendo tollentem*), dieses durch den *modum tollentem* (*tollendo ponentem*).

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunktion, ausser einem, zusammengenommen, machen das kontradiktorische Gegentheil dieses einen aus. Es findet also hier eine Dichotomie statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr ist, der andere falsch sein muss, und umgekehrt.

2. Alle disjunktive Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunktion sind also eigentlich polysyllogistisch. Denn alle wahre Disjunktion kann nur *bimembris* sein und die logische Division ist auch

bimembris; aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividentia* gesetzt.

§. 78.

Prinzip der disjunktiven Vernunftschlüsse.

Das Prinzip der disjunktiven Schlüsse ist der Grundsatz des ausschliessenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, — a positione unius ad negationem alterius valet consequentia. [75])

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma ist ein hypothetisch-disjunktiver Vernunftschluss, oder ein hypothetischer Schlus, dessen *consequens* ein disjunktives Urtheil ist. — Der hypothetische Satz, dessen *consequens* disjunktiv ist, ist der Obersatz; der Untersatz bejahet, dass das *consequens* (*per omnia membra*) falsch ist und der Schlusssatz bejahet, dass das *antecedens* falsch sei. — (*A remontione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*).

Anmerk. Die Alten machten sehr viel aus dem Dilemma und nannten diesen Schluss *cornutus.* Sie wussten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dass sie alles hersagten, wo er sich hinwenden konnte und ihm dann auch alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es ist ein sophistischer Kunstgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, sondern nur Schwierigkeiten zu zeigen, welches dann auch bei vielen, ja bei den mehresten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das sogleich für falsch erklären wollen, wobei sich Schwierigkeiten finden, so ist es ein leichtes Spiel, alles zu verwerfen. — Zwar ist es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuschendes, wo-

fern man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit desselben hält. — Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an sich, ob sie gleich richtig schliessen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen sie aufwirft.[76])

§. 80.

Förmliche und versteckte Vernunftschlüsse (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunftschluss ist ein solcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, sondern auch der Form nach richtig und vollständig ausgedrückt ist. — Den förmlichen Vernunftschlüssen sind die versteckten (*cryptica*) entgegengesetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämissen versetzt oder eine der Prämissen ausgelassen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Konklusion verbunden ist. — Ein versteckter Vernunftschluss von der zweiten Art, in welchem die eine Prämisse nicht ausgedrückt, sondern nur mit gedacht wird, heisst ein verstümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zusammengezogene Schlüsse genannt.[77])

III. Schlüsse der Urtheilskraft.

§. 81.

Bestimmende und reflektirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist zwiefach: die bestimmende oder die reflektirende Urtheilskraft. Die erstere geht vom Allgemeinen zum Besonderen; die zweite vom Besonderen zum Allgemeinen. — Die letztere hat nur subjektive Gültigkeit; — denn das Allgemeine, zu

welchem sie vom Besonderen fortschreitet, ist nur empirische Allgemeinheit, — ein blosses Analogon der logischen.

§. 82.

Schlüsse der (reflektirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüsse der Urtheilskraft sind gewisse Schlussarten, aus besonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es sind also nicht Funktionen der bestimmenden, sondern der reflektirenden Urtheilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht das Objekt, sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu seiner Kenntniss zu gelangen.

§. 83.

Prinzip dieser Schlüsse.

Das Prinzip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: dass Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern dass das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde.

Anmerk. Da den Schlüssen der Urtheilskraft ein solches Prinzip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden.

§. 84.

Induktion und Analogie, die beiden Schlussarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schliesst entweder von vielen auf alle Dinge einer Art, oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge

von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Prinzip gehören. — Die erstere Schlussart heisst der Schluss durch Induktion; — die andere der Schluss nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induktion schliesst also vom Besonderen aufs Allgemeine (*a particulari ad universale*) nach dem Prinzip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schliesst von partikularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Prinzip der Spezifikation: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in einigen dieser Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen. — Die Induktion erweitert das empirisch Gegebene vom Besonderen aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände; — die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere ebendesselben Dinges. — Eines in Vielen, also in Allen: Induktion; — Vieles in Einem (was auch in Anderen ist) also auch das Uebrige in demselben: Analogie. — So ist z. B. der Beweissgrund für die Unsterblichkeit aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geschöpfs ein Schluss nach der Analogie.

Bei dem Schlusse nach der Analogie wird indessen nicht die Identität des Grundes (*par ratio*) erfordert. Wir schliessen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menschen. — Auch kann man nach der Analogie nicht über das *tertium comparationis* hinaus schliessen.

2. Ein jeder Vernunftschluss muss Nothwendigkeit geben. Induktion und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induktion bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.

3. Die gedachten Schlüsse der Urtheilskraft sind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unseres Erfahrungserkenntnisses. Da sie aber nur

empirische Gewissheit geben, so müssen wir uns ihrer mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen.[78])

§. 85.

Einfache und zusammengesetzte Vernunftschlüsse.

Ein Vernunftschluss heisst einfach, wenn er aus einem, zusammengesetzt, wenn er aus mehreren Vernunftschlüssen besteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch blosse Koordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt (*ratiocinatio polysyllogistica*).

§. 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, oder von den Folgen herauf zu den Gründen schliessen. Das Erste geschieht durch Episyllogismen, das Andere durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluss in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Konklusion eines Prosyllogismus, — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des Ersteren zur Konklusion hat.[79])

§. 88.

Sorites oder Kettenschluss.

Ein Schluss aus mehreren abgekürzten und unter einander zu einer Konklusion verbundenen Schlüssen heisst

ein Sorites oder Kettenschluss, der entweder progressiv oder regressiv sein kann; je nachdem man von den näheren Gründen zu den entfernteren hinauf, oder von den entfernteren Gründen zu den näheren herabsteigt.

§. 89.

Kategorische und hypothetische Soriten.

Die progressiven sowohl als die regressiven Kettenschlüsse können hinwiederum entweder kategorische oder hypothetische sein. — Jene bestehen aus kategorischen Sätzen als einer Reihe von Prädikaten; diese aus hypothetischen als einer Reihe von Konsequenzen.[80])

§. 90.

Trugschluss, — Paralogismus, — Sophisma.

Ein Vernunftschluss, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heisst ein Trugschluss (*fallacia*). — Ein solcher Schluss ist ein Paralogismus, insofern man sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, sofern man Andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das *sophisma figurae dictionis*, worin der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird; *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis* u. dgl. m.[81])

§. 91.

Sprung im Schliessen.

Ein Sprung (*saltus*) im Schliessen oder Beweisen ist die Verbindung einer Prämisse mit der Konklusion, so

dass die andere Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmässig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig (*illegitimus*) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft.[82])

§. 92.

Petitio principii. — Circulus in probando.

Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. — Und einen Zirkel im Beweisen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem eigenen Beweise zum Grunde legt.

Anmerk. Der Zirkel im Beweisen ist oft schwer zu entdecken, und dieser Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigsten begangen, wo die Beweise schwer sind.[83])

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweisen. Im letzteren Falle beweisst er nur einen Theil von dem, was bewiesen werden soll; im ersteren geht er auch auf das, welches falsch ist.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweisst, kann wahr sein und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zu viel, so beweisst er mehr als wahr ist; und das ist denn falsch. — So beweisst z. B. der Beweis wider den Selbstmord: dass, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grund dürften wir auch keine Thiere tödten. Er ist also falsch.[84])

II.
Allgemeine Methodenlehre.

---

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniss und ein Ganzes derselben muss einer Regel gemäss sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) — Aber diese Regel ist entweder die der Manier (frei) oder die der Methode (Zwang).

§. 95.

Form der Wissenschaft. — Methode.

Die Erkenntniss als Wissenschaft muss nach einer Methode eingerichtet sein. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss als System und nicht blos als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln abgefasste Erkenntniss.[85])

§. 96.

Methodenlehre. — Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniss zu ihrem Inhalt hat, so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andere Theil der Logik, von der Form einer Wiesenschaft überhaupt oder von der Art und

Weise zu handeln, das Mannichfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen. — Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten des Erkenntnisses in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche die Vollkommenheiten des Erkenntnisses befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntnisses.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was unter ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewusstsein des Inhaltes der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; — das deutliche Bewusstsein ihres Umfanges dagegen durch die logische Eintheilung derselben. — Zuerst also hier von den Mitteln zur Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts.[86])

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus)*.

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und die Vollständigkeit und Präzision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytische und syntetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die Ersteren sind Definitionen eines gegebenen, die Letzteren Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a posteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder a priori oder a posteriori gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder a priori oder a posteriori gemacht sind.

§. 102.

Synthetische Definitionen durch Exposition oder Konstruktion.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder die

der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Konstruktion. — Die Letztere ist die Synthesis willkürlich gemachter, die Erstere die Synthesis empirisch d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe *(conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam).* — Willkürlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und — wofern anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen stattfinden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe, müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letzteren Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empirische Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkürlich, sondern empirisch ist.

§. 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkürlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig sein kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann), so können empirische Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkürliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkürlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch nothwendig sind und vor alle dem was vermittelst eines willkürlichen Begriffs gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch Deklarationen nennen, sofern man dadurch seine Gedanken deklarirt oder Rechenschaft von dem giebt, was man unter einem Worte versteht. Dies ist der Fall bei den Mathematikern.

§. 104.

Analytische Definitionen durch Zergliederung a priori oder a posteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebene Begriffe, sie mögen a priori oder a posteriori gegeben sein, können nur durch Analysis definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, sofern man die Merkmale derselben successiv klar macht. — Werden alle Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht, so wird der Begriff vollständig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, so ist er zugleich präcis und es entspringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiss werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe, so sind alle analytische Definitionen für unsicher zu halten.[87])

§. 105.

Erörterungen und Beschreibungen.

Nicht alle Begriffe können also, sie dürfen aber auch nicht alle definirt werden.

Es giebt Annäherungen zur Definition gewisser Begriffe; dieses sind theils Erörterungen *(expositiones)*, theils Beschreibungen *(descriptiones)*.

Das Exponiren eines Begriffs besteht in der an einander hängenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind.

Die Beschreibung ist die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präcis ist.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das Erste geschieht durch Analysis, das Zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden;

sie unterscheidet sich dadurch von der Deklaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen, und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig sein muss, so ist auch eine unvollständige Exposition, als Theil einer Definition eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen stattfinden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.[88])

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter blossen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen oder blos zur Unterscheidung desselben von anderen Objekten dienen. — Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntniss des Objekts, seinen inneren Bestimmungen, nach zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus inneren Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiss äusserlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend ist, so kann er doch blos in gewisser Beziehung äusserlich zureichend sein, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit anderen. Allein die unumschränkte äussere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenstände erlauben blos Nominal-Erklärungen. — Logische Nominal-Definitionen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenom-

men, Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die Letzteren enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt, — das Realwesen derselben. — Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heissen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von anderen eben so gut dienen können als bejahende, aber nicht zur Erkenntniss der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach.

In Sachen dor Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; — dahin muss alles unser Bestreben gerichtet sein. — Real-Definitionen giebt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkürlichen Begriffs ist immer real.

3. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen Gegenstand a priori in concreto kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.[89])

§. 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten.

1) Der Quantität nach — was die Sphäre der Definition betrifft — müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe *(conceptus reciproci)* und mithin die Definition weder weiter noch enger sein als ihr Definitum;
2) der Qualität nach muss die Definition ein ausführlicher und zugleich präciser Begriff sein;
3) der Relation nach muss sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnissgründe desselben, von ihm selbst verschieden sein; und endlich
4) der Modalität nach müssen die Merkmale noth-

wendig und also nicht solche sein, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: dass der Gattungsbegriff und der Begriff des spezifischen Unterschiedes (*genus* und *differentia specifica*) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zur Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten; es ist nämlich dabei zu untersuchen, ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, wahr sei; ob sie
2) als ein Begriff deutlich sei;
3) ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich; und endlich
4) als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt, d. i. der Sache selbst adäquat sei.[90])

§. 109.

Regeln zur Verfertigung der Definitionen.

Eben dieselben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, sind nun auch beim Verfertigen derselben zu verrichten. — Zu diesem Zwecke suche also: 1) wahre Sätze, 2) solche, deren Prädikat den Begriff der Sache nicht schon voraussetzt, 3) sammle deren mehrere und vergleiche sie mit dem Begriffe der Sache selbst, ob sie adäquat sei, und endlich 4) siehe zu, ob nicht ein Merkmal im anderen liege oder demselben subordinirt sei.

Anmerk. 1. Diese Regeln gelten, wie sich auch wohl ohne Erinnerung versteht, nur von analytischen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiss sein kann, ob die Analyse vollständig gewesen, so darf man die

Definition auch nur als Versuch aufstellen und sich ihrer nur so bedienen, als wäre sie keine Definition. Unter dieser Einschränkung kann man sie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen desselben Korollarien ziehen. Ich werde nämlich sagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu: aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erschöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen, oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heisst durch einen Zirkel erklären (*circulus in definiendo*).[91])

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch logische Eintheilung der Begriffe.

§. 110.

Begriff der logischen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich, insofern es übereinstimmt, aber auch, insofern es verschieden ist. — Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist, heisst die logische Eintheilung des Begriffs. — Der höhere Begriff heisst der eingetheilte Begriff (*divisium*), und die niedrigeren Begriffe die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*).

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen ist also sehr verschieden. Bei der Theilung des Begriffs sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten ist. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, dass die Eintheilung eine Theilung des Begriffs sei; so enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in sich als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigeren zu höheren Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigeren herabgehen, — durch Eintheilung.[92]

§. 111.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs ist darauf zu sehen.

1) dass die Glieder der Eintheilung sich ausschliessen oder einander entgegengesetzt seien; dass sie ferner
2) unter einen höheren Begriff (*conceptum communem*) gehören, und dass sie endlich
3) alle zusammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derselben gleich seien.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müssen durch kontradiktorische Entgegensetzung, nicht durch ein blosses Widerspiel (*contrarium*) von einander getrennt sein.

§. 112.

Kodivision und Subdivision.

Verschiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verschiedener Absicht gemacht werden, heissen Nebeneintheilungen, und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine Untereintheilung (*subdivisio*) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdivision kann ins Unendliche fortgesetzt werden; komparativ aber kann sie endlich sein. Die Kodivision geht auch, besonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erschöpfen?

2. Man kann die Kodivision auch eine Eintheilung nach Verschiedenheit der Begriffe von demselben Gegenstande (Gesichtspunkte), so wie die Subdivision eine Eintheilung der Gesichtspunkte selbst nennen.[93]

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heisst Dichotomie; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie Polytomie genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Eintheilung aus Prinzipien a priori, — also die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem *A* ist doch das Gegentheil nichts mehr als *non A*.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniss des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anschauung, entweder a priori, wie in der Mathematik (z. B. die Eintheilung der Kegelschnitte), oder empirische Anschauung wie in der Naturbeschreibung. — Doch hat die Eintheilung aus dem Prinzip der Synthesis a priori Trichotomie; nämlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des Letzteren aus dem Ersteren.[94])

§. 114.

Verschiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkenntnisse betrifft, so giebt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifische oder populare Methode.

Die scientifische oder scholastische Methode unterscheidet sich von der popularen dadurch, dass jene

von Grund- und Elementarsätzen, diese hingegen vom Gewöhnlichen und Interessanten ausgeht. — Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterschieden sich also der Art und nicht dem blossen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas Anderes als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der fragmentarischen oder rhapsodistischen entgegengesetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Uebergang von einem Satze zum anderen deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntniss systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet, so ist eine solche Methode rhapsodistisch zu nennen.

Anmerk. Der systematische Vortrag wird dem fragmentarischen, so wie der methodische dem tumultuarischen entgegengesetzt. Der methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. — Der äusserlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist aphoristisch.

§. 117.

3. Analytische oder synthetische Methode.

Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Prinzipien fort (*a principiatis ad principia*), diese hingegen geht von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammen-

gesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, so wie die letztere die progressive nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heisst auch sonst die Methode des Erfindens. — Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck des wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener.[95])

§. 118.

4. Syllogistische — tabellarische Methode.

Die syllogistische Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.

Tabellarisch heisst diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird.[96])

§. 119.

5. Akroamatische oder erotematische Methode.

Akroamatisch ist die Methode, sofern Jemand allein lehrt; erotematisch, sofern er auch frägt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die dialogische oder Sokratische und in die katechetische eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den Verstand, oder blos an das Gedächtniss gerichtet sind.

Anmerk. Erotematisch kann man nicht anders lehren, als durch den Sokratischen Dialog, in welchem sich Beide fragen und auch wechselweise antworten müssen, so dass es scheint, als sei auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprinzipien kennen lehrt und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft. Durch die gemeine Katechese aber kann man nicht lehren, sondern nur das, was man akroamatisch gelehrt hat abfragen. — Die

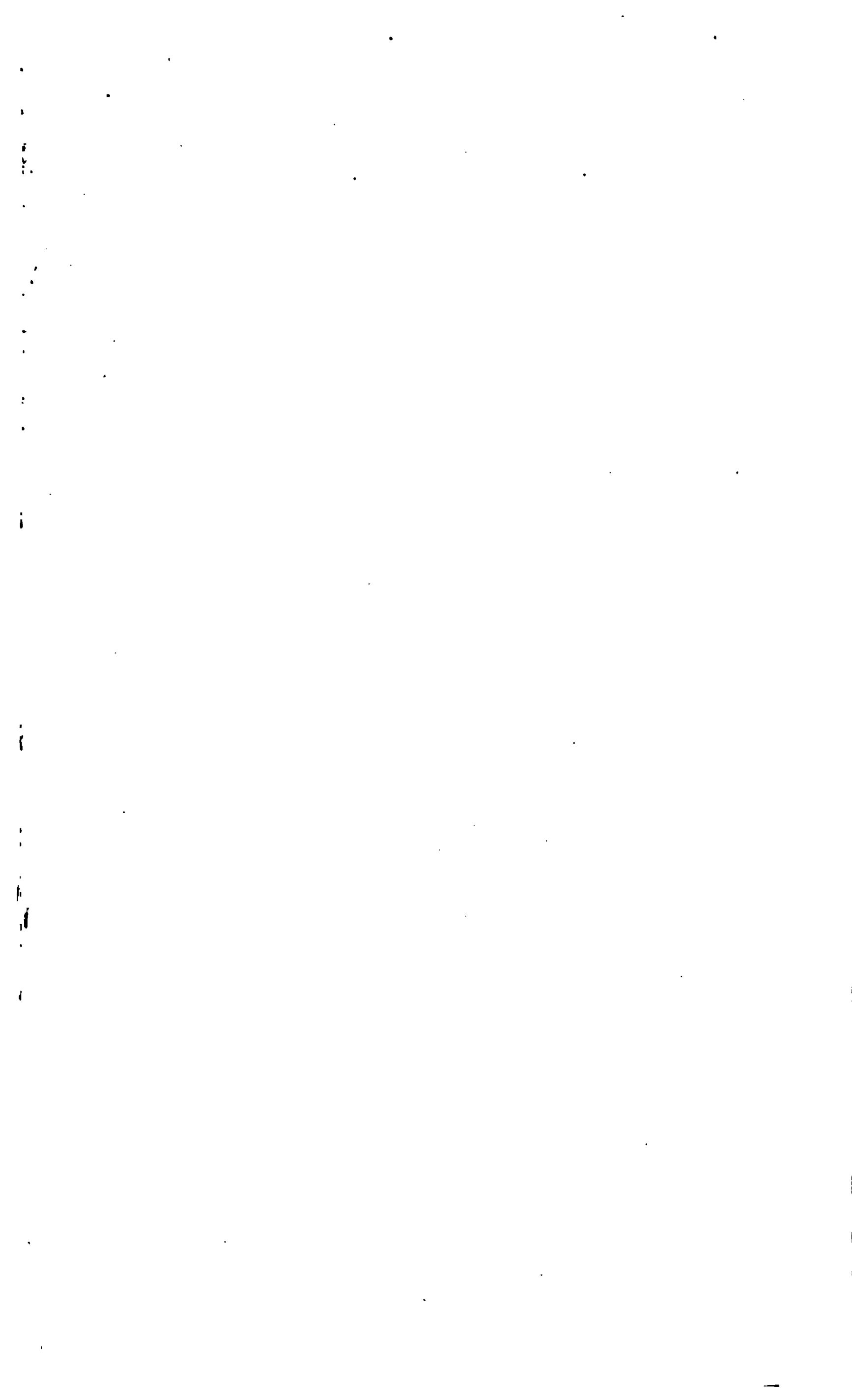
katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische, die dialogische dagegen für rationale Erkenntnisse.[97])

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. — Das Meditiren muss alles Lesen und Lernen begleiten, und es ist hierzu erforderlich, dass man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.[98])

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelstr. 29.






WIDENER
CANCELLED
NOV 23 1987
2260553
CANCELLED
DEC 23 1987
2480012
CANCELLED
JAN 17 1988
2520237

